Platón de Atenas

UNA VIDA EN LA FILOSOFÍA

Robin Waterfield

ROSAMERÓN

Platón de Atenas

UNA VIDA EN LA FILOSOFÍA

Robin Waterfield

ROSAMERÓN

«Las GRANDES
CUESTIONES
no se desvanecen.»

EDITORIAL
ROSAMERÓN

Platón de Atenas

UNA VIDA EN LA FILOSOFÍA

ROBIN WATERFIELD

Traducción de Vicente Campos González

Derechos exclusivos de la presente edición en español
© 2023, editorial Rosamerón, sello de Utopías Literarias, S.L.

Platón de Atenas
Primera edición: febrero de 2024
© 2024, Vicente Campos González por la traducción
© 2023, Robin Waterfield

Ilustración de cubierta: © Luciano Lozano
Ilustración de interior: © mubai / alexat25 - iStock

Imagen de cubierta: busto de mármol del filósofo griego Platón. Se trata de una copia romana (siglo I d. C.) de un original de bronce (350-340 a. C.) que se encontraba en la escuela del filósofo. Está expuesto en el Altes Museum de Berlín, y la fotografía es de Osama Shukir Muhammed Amin.

Imagen de interior: ilustración de interior de *Stories of Persons and Places in Europe* (1887) de E.L. Benedict.

ISBN (papel): 978-84-127383-4-6
ISBN (ebook): 978-84-127383-5-3

Diseño de la colección y del interior: J. Mauricio Restrepo
Compaginación: M. I. Maquetación, S. L.

Todos los derechos reservados. Queda prohibida, salvo excepción prevista por la ley, cualquier forma de reproducción, distribución y transformación total o parcial de esta obra por cualquier medio mecánico o electrónico, actual o futuro, sin contar con la autorización de los titulares del copyright. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal).

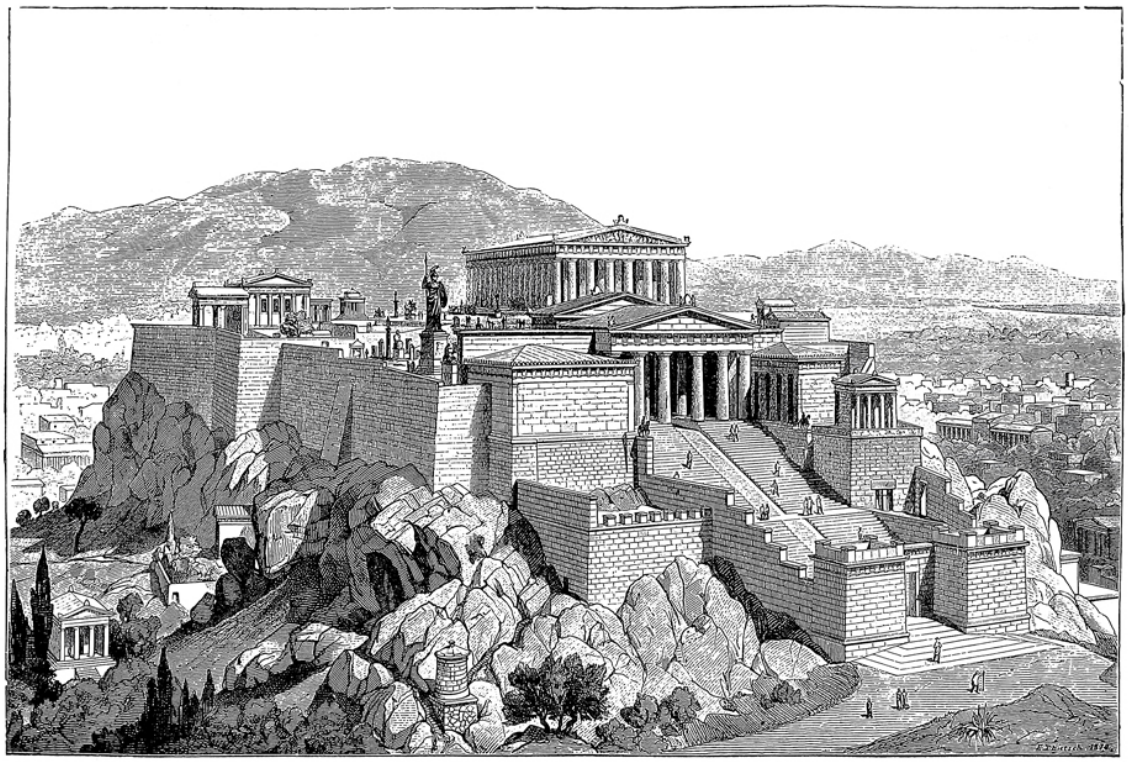
Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por tanto respaldar a su autor y a editorial Rosamerón. Te animamos a compartir tu opinión e impresiones en redes sociales; tus comentarios, estimado lector, dan sentido a nuestro trabajo y nos ayudan a implementar nuevas propuestas editoriales.

editorial@rosameron.com
www.rosameron.com

Para Kathryn
mi mejor amiga y coautora de mis libros

«El mismo Platón, poco antes de su muerte, tuvo un sueño en el que aparecía como un cisne, que saltaba de árbol en árbol e incordiaba a los cazadores que no podían abatirlo. Cuando Simmias el socrático oyó el sueño, explicó que todos los hombres se empeñarían en entender el significado de Platón. Sin embargo, ninguno de ellos lo conseguiría, sino que cada uno lo interpretaría según sus propias opiniones.»

Prolegómenos a la filosofía de Platón,
1.29-37 (anónimo)



Índice

Platón de Atenas

Prefacio

Introducción

1. Creciendo en una Atenas en guerra

2. El entorno intelectual

3. De la política a la filosofía

4. Escribir e investigar en las décadas de... 390 y 380

5. La Academia

6. Los diálogos intermedios

7. Practicando política en Siracusa

8. Últimos años

Agradecimientos

Apéndices

Mapas

Las fuentes

Lista de los diálogos de Platón

Cronología

Lecturas complementarias

Notas

Prefacio

LA PERSPECTIVA DE ESCRIBIR una biografía de Platón resulta abrumadora, y muchos la han considerado una causa perdida. La mayoría de las fuentes son pobres e indignas de confianza, la información es esporádica y, con frecuencia, dudosa; la cronología de sus obras escritas es imposible de determinar con precisión. No ha llegado hasta nosotros ningún documento oficial ateniense que lo mencione. Además, Platón raramente se refiere a sí mismo en los diálogos (como se denomina a sus obras escritas) y jamás habla en nombre propio. Sin embargo, y como espero que demuestre este texto, no solo puede abordarse el tema a lo largo de un libro, sino que, además de posible, es deseable. Aparte de desenterrar detalles biográficos, uno debe escarbar en muchas áreas que tienen el potencial para hacer mella de manera esencial en lo que se piensa sobre Platón, como, por ejemplo: ¿qué tipo de escritor era?, ¿cómo deberíamos leer los diálogos que escribió? Lo que denominamos «platonismo», ¿es fiel a sus orígenes? Platón es un nombre conocido por todos —un caso muy raro para un filósofo— y fue él quien, de hecho, inventó la disciplina que denominamos filosofía. Estaría bien hacerse una idea más precisa del hombre en sí.

Naturalmente, muchos libros sobre Platón empiezan con al menos un capítulo o varios párrafos sobre su vida, pero, hasta donde sé, la última

biografía dedicada en inglés al filósofo se publicó en 1839, cuando B. B. Edwards tradujo *Life of Plato*, de Wilhelm Tennemann, y la incluyó en sus *Selections from German Literature*(1). El libro que ahora tiene en sus manos comparte poco con su predecesor, salvo un enfoque crítico. Es decir, yo no solo escribo «hechos» y conclusiones sino también, hasta cierto punto, y como conviene a un libro pensado para un público general, explico qué pruebas utiliza y cómo las entiendo yo porque no hay nada que no sea discutible en los estudios de Platón. Pero además, mi libro se diferencia en tanto que abarca más temas y es más extenso que las cincuenta y seis páginas del de Edwards. Y dado que el hecho principal de la vida de Platón es que fuera escritor, este libro también servirá como una introducción a su obra. Y subrayo lo de «introducción»: las cuestiones más sutiles de la interpretación y las complejidades filosóficas no aparecen aquí, y he adoptado con cautela un enfoque bastante conservador sobre la mayoría de los temas que abordan los intérpretes de Platón. Este no es un libro sobre la filosofía de Platón sino sobre el propio Platón, aunque, en tanto biografía de un filósofo, las referencias a algunos aspectos de su pensamiento son inevitables. Pero me centro más en las características generales que en las particularidades o en los siempre discutidos detalles. Tiendo más a incitar a los lectores con ideas sugerentes e interesantes de Platón que a desarrollarlas o a explicar a fondo sus pros y sus contras.

Tras unos 2.400 años, los libros de Platón apenas han envejecido; siguen siendo tan brillantes, ingeniosos, profundos y desconcertantes como siempre lo han sido. La mayoría de ellos no solo son obras inspiradas, sino que inspiran a sus lectores; son obras muy amenas e incluso las más ásperas contienen fragmentos ingeniosos y divertidos. No hay filósofo más accesible para los no especialistas que Platón. Espero que este libro estimule a los lectores a pasar seguidamente a la lectura de los propios

diálogos y a conocer más a fondo la obra de Platón. A tal fin, he incluido una bibliografía bastante larga. En cuanto a mi biografía, el libro es una especie de recapitulación, el fruto de muchos años de pensar y escribir sobre Platón (aunque no haya sido él el único centro de mi atención). Uno de los primeros artículos que publiqué, hace más de cuarenta años, versaba sobre la cronología de los diálogos de Platón, un tema que, naturalmente, he abordado de nuevo en esta biografía. Aunque ahora discrepo de la tesis que defendía en aquel artículo, este libro cierra un círculo para mí.

Introducción

LA IMPORTANCIA DE PLATÓN COMO FILÓSOFO es universalmente reconocida. Fue el primer pensador occidental que abordó sistemáticamente cuestiones sobre las que todavía trabajan hoy los filósofos en campos como la metafísica, la epistemología, la teoría política, la jurisprudencia y la penología, la ética, la ciencia, la religión, el lenguaje, el arte y la estética, la amistad y el amor. Fue el heredero de una larga tradición de pensamiento acerca del mundo y sus habitantes, pero el uso que hizo de esa herencia fue original. De hecho, él inventó la filosofía y lo hizo en una época en que se carecía casi por completo tanto de vocabulario como de marcos conceptuales: no había palabras para «universal», «atributo», «abstracto» y demás. A lo que hay que añadir que fundó una escuela, la Academia, que no solo se dedicaba a la filosofía, sino también a la investigación científica y a la política práctica, y donde acogió a pensadores de la talla de Aristóteles y Eudoxo, cuyas múltiples influencias en pensadores posteriores fueron profundas. La Academia enseñó filosofía y animó a la investigación durante casi mil años, un periodo de tiempo que todavía no ha sido superado por ningún establecimiento educativo en Occidente.

La variedad de los temas que abordó Platón, la profundidad con la que lo hizo y la audacia de sus teorías son asombrosas. No se trata tan solo de que

plantease cuestiones que todavía hoy nos provocan, sino que también se preguntó, como debe hacer todo filósofo, si es posible dar con respuestas seguras a esas cuestiones, e incluso si el conocimiento es posible en absoluto. Le preocupaban no solo las conclusiones sino también el cómo llegamos a ellas. Tenía ciertas doctrinas claras, o quizá teorías, pero incluso estas pueden encontrarse puestas a prueba en los diálogos. Este sentido de la filosofía como una búsqueda permanente es uno de los rasgos más atractivos de su obra. Más aún, estas ideas se presentan habitualmente de una forma accesible para cualquier lector inteligente porque la brillantez de Platón como filósofo era comparable a su talento como escritor. En siglos posteriores, muchos pensadores han escrito diálogos filosóficos, pero ninguno de esos diálogos ha captado la fluidez y el realismo conversacional de las mejores obras de Platón.

He dicho un poco más arriba que Platón planteó preguntas que todavía nos provocan, pero ese «nos» de la frase lo conformamos básicamente filósofos en ejercicio. Sería más preciso decir que planteó preguntas que todavía *deberían* provocarnos, a todos nosotros, no solo a los filósofos. En un mundo en el que incluso las democracias liberales pueden ser deformadas por líderes fanáticos, incompetentes y emocionalmente inmaduros, ¿acaso no deberíamos prestar más atención a las propuestas de Platón para formar líderes políticos que sean a la vez competentes y probos? En un mundo en que la información y la desinformación están más extendidas que nunca, sobre todo gracias a las redes sociales y a internet, ¿no deberíamos replantearnos la insistencia de Platón en que nuestros actos deberían basarse en el conocimiento, no en la creencia ni la opinión? Cuando muchos perpetuadores de la cultura popular nos arrastran cuesta abajo hasta el nivel del mínimo común denominador, es conveniente que reflexionemos sobre las razones de Platón para detestar tanto la

trivialización como la aceptación irreflexiva de ideas y prácticas incluso cuando estén ampliamente aprobadas por la sociedad. Platón era un idealista en tanto creía que la perfección, o, al menos, un estado mucho mejor de las cosas es alcanzable en cada área de la vida humana, empezando por la transformación personal. ¿No deberíamos, de manera similar, dedicar nuestras energías a mejorarnos a nosotros mismos y el mundo que nos rodea, de modo que cada generación legue a la siguiente unas condiciones de vida que sean más saludables y sostenibles que las que teníamos antes?

La obra de Platón dio lugar a debates y reacciones a lo largo de toda la antigüedad y en todas las generaciones posteriores. Todavía hay una producción tan enorme de libros y artículos académicos cada año que requeriría más de una vida entera conocer todas las publicaciones y todos los idiomas necesarios para leerlos. Se le lee y estudia, me atrevería a decir, en todos los países del mundo. Los índices de una buena parte de los libros de no ficción en los estantes de cualquier lector tendrán una entrada para Platón. Platón no solo fue importante sino excepcionalmente importante. Y así lo han juzgado algunos de los mayores intelectos de los últimos tiempos.

Tal vez la más famosa de tales opiniones sea la del filósofo inglés Alfred North Whitehead (1861-1947) quien, en *Process and Reality* [*Proceso y realidad*, Atalanta, 2021], publicado en 1929, escribió: «La caracterización general más prudente de la tradición filosófica europea es que consiste en una serie de notas a pie de página a Platón». Creo que es una descripción acertada, en el sentido de que Platón inventó lo que denominamos disciplina de la filosofía, aunque, como todos los grandes pensadores e innovadores, él también partió de la obra de sus predecesores. Podría haber citado a Isaac Newton: «Si he llegado a ver más lejos que otros es porque iba subido a hombros de gigantes».

Pero aclaremos lo que decía Whitehead: todo gran pensador occidental, de Aristóteles en adelante, ha estado en deuda con Platón. Las deudas de Aristóteles son más patentes y cercanas que las de, pongamos, Judith Butler, pero incluso las bases de la obra de Butler las sentó Platón. Si la señal del genio, más que poseer meramente una gran inteligencia, radica en que el campo en el que la persona trabaja ha cambiado para siempre, o se ha creado un nuevo campo, en ese caso, Platón era un genio. Al decir que él inventó la filosofía, Whitehead y yo no estamos diciendo que acertara en todo. Por descontado que no: eso habría convertido toda la filosofía posterior en una pérdida de tiempo mayor, si cabe, de lo que algunos ya creen que lo es. Y, en cualquier caso, el trabajo de la filosofía consiste en indagar más que en concebir soluciones. Platón fue quien inició la investigación filosófica.

La afirmación de Whitehead sobre Platón es tan famosa que hace mucho que adquirió el estatus de cliché. Pero no suele mencionarse con frecuencia que Whitehead había sido precedido en la otra orilla del Atlántico por Ralph Waldo Emerson, líder de los trascendentalistas. Whitehead se sentía cómodo en el *establishment*, mientras que Emerson ocupó más bien un lugar marginal; tal vez por eso la frase del segundo ha caído en el olvido. «De Platón», dijo Emerson, en el capítulo sobre Platón de *Hombres representativos* (1876), «procede todo cuanto todavía se escribe y debate entre los hombres de pensamiento». Nos quedamos con ese «todo cuanto» como medida de la suma importancia de Platón.

Podría añadir testimonios de muchos otros, como Georg Wihelm Friedrich Hegel (1770-1831), quien afirmó en *Lecciones sobre la historia de la filosofía universal* que Platón y Aristóteles «por encima de todos los demás merecen ser llamados los profesores de la raza humana». Yo también podría añadir testimonios de pensadores y analistas de nuestra época, pero,

tal como están las cosas, los filósofos y eruditos actuales todavía no han superado la prueba del tiempo ni alcanzado la talla intelectual de Whitehead, Emerson y otros. De modo que me remito a las citas de pensadores anteriores y al hecho de que al menos la *República* y, con frecuencia, más obras de Platón, se incluyen invariablemente en el canon de Grandes Libros del Mundo. Esta veneración hacia sus libros no es un fenómeno nuevo. La mayor parte de la literatura griega antigua se ha perdido, a veces por accidente, pero más a menudo porque se creía que no merecía la pena conservarla, en el sentido de que, durante los siglos anteriores a la invención de la imprenta, nadie pidió a los escribas que hicieran copias. Pero sí contamos con el conjunto completo de los diálogos de Platón y no se ha perdido ni una sola palabra de las que publicó. Todas las generaciones de lectores de la antigüedad y la Edad Media consideraron que la obra de Platón merecía conservarse.

En resumen, sin Platón, la cultura europea sería más pobre, o como mínimo, habría tenido que esforzarse mucho para alcanzar la misma riqueza que ha alcanzado. Platón no puede despacharse simplemente como un hombre blanco muerto. Es más sensato decir que, aparte de la Biblia, ninguna obra escrita ha tenido en su conjunto tal impacto en el mundo occidental como los diálogos de Platón. En el curso de los siglos, el platonismo ha reaparecido de un modo u otro en distintos contextos filosóficos: por ejemplo, en buena parte del pensamiento antiguo del judaísmo, el cristianismo y el islamismo; en las ideas de los platónicos de Cambridge como Henry More y Ralph Cudworth; en la disputa, un poco posterior, avanzado el siglo XVII, entre John Locke y Gottfried Leibniz; incluso en el «platonismo» de la filosofía matemática de Gottlob Frege, a finales del siglo XIX. Pero lo que pretendo señalar no es eso sino que Platón carga con cierta responsabilidad por pergeñar y afinar el modo en que *todos*

nosotros pensamos, sea cual sea nuestro género, color de piel, antecedentes culturales o militancia filosófica o política. Al decir eso, no estoy defendiendo la noción chovinista de que la única disciplina que merece el nombre de «filosofía» es la versión occidental, fundada por Platón; sino que lo que afirmo es que, tanto si lo sabemos como si no, nuestra manera de pensar ha sido influida por él. Además, he sugerido que todavía tiene importantes lecciones para nosotros, que debería seguir afectando el modo en que pensamos sobre muchas de las cuestiones que nos inquietan o nos desconciertan en la actualidad. Este libro, por tanto, intenta contextualizar la obra de este importante pensador y descubrir, en la medida de lo posible, qué más hizo aparte de escribir libros.

1

Creciendo en una Atenas en guerra

PLATÓN NACIÓ EN EL AÑO ATENIENSE de 428/7 a.c.e.(1). Eso afirman casi todos los libros y artículos sobre Platón, pero es muy probable que se trate de una afirmación errónea. Dada la gran fama de Platón y la veneración que inspiraba, su nombre dio lugar a leyendas y elogios hiperbólicos. El aspecto de estos elogios que es relevante para la fecha de su nacimiento es que se consideraba que estaba bajo la protección especial del dios Apolo, que era el dios, entre otras cosas, de la revelación y la claridad intelectual. Se decía que unas abejas, agentes de las servidoras de Apolo, las Musas, se posaron sobre los labios de Apolo y le llenaron la boca de miel, como señal de su futura elocuencia y erudición.

La noción de que Platón poseía una naturaleza apolínea era habitual incluso durante su vida, o muy poco después, porque Espeusipo, su sobrino y sucesor al frente de la Academia, ya conocía el relato de que el verdadero padre de Platón era Apolo; puede que se inventara esa historia para la elegía que recitó en el funeral de Platón. Se contaba que el padre humano de Platón intentó forzar a su joven esposa (las mujeres en Atenas a menudo se casaban alrededor de los quince años), pero «falló» o, en otras palabras,

tuvo un gatillazo. Cuando dejó de intentarlo, se le advirtió en un sueño que no tuviera relaciones sexuales con su esposa durante diez meses lunares, para no mancillar la pureza del nacimiento divino de Platón. Los primeros escritores cristianos, a quienes la obra de Platón les parecía compatible con sus propias creencias, interpretaron ese hecho como partenogénesis. «El príncipe de la sabiduría nació de una virgen», sentenció con entusiasmo san Jerónimo(2). A todas luces estaba siguiendo la tradición biográfica que convertía a Platón en el primogénito de la familia, pero lo cierto es que su madre no era virgen: él fue su cuarto hijo.

Esta leyenda tuvo dos consecuencias. La relativamente trivial es que el nacimiento de Platón se dató el 7 de Targelión en el calendario ateniense (hacia finales de mayo en el nuestro) porque se suponía que fue entonces cuando nació Apolo. Seguramente fue Espeusipo quien, tras la muerte de Platón, eligió esa fecha para el nacimiento de este con la intención de convertirla en el día en el que los miembros de la Academia —la escuela fundada por Platón— realizarían los ritos de recuerdo anuales. Más adelante, platónicos como Plutarco de Queronea (siglos I/II de la e.c.) y Plotino (siglo III de la e.c.) celebraron el cumpleaños de Platón ese día, y el de Sócrates el día antes(3). Pero la consecuencia de mayor importancia concierne al año de su nacimiento. La única fecha contrastada que tenemos de la vida de Platón, confirmada por los historiadores, es que murió el año 348/7. Cuando falleció era ya lo bastante famoso como para que los historiadores lo anotaran, pero tuvieron que adivinar el año de su nacimiento. Había nueve Musas, de manera que su nacimiento se remontó al 428/427, 81 (9x9) años antes de su muerte(4). Incluso se dijo que había fallecido el día de su cumpleaños, completando así con exactitud los ochenta y un años, ni uno más.

Con el tiempo, otro factor intervino y perpetuó esa fecha para el nacimiento de Platón. En el siglo II a.e.c., el erudito Apolodoro de Atenas, que trabajaba en el Musueo de Alejandría, en Egipto, concibió un influyente sistema cronográfico que dividía las vidas de las personas en fragmentos de veinte años, alcanzando su apogeo a la edad de cuarenta. Así, en el caso de Platón, nació el 428/7, conoció a Sócrates en 408/7, fundó la Academia en 388/7, viajó a Sicilia en 387/7 y murió en 348/7. El propio Apolodoro era consciente de la rigidez de ese esquema, pero lo presentó para ayudar a los historiadores a relacionar acontecimientos en todo el mundo, al menos aproximadamente. Sin embargo, para propósitos biográficos precisos, podemos dar poca fiabilidad a los esquemas apolíneos o a los sistemas de fechado basados en la numerología de Apolodoro.

Hay varios elementos que señalan una fecha de nacimiento posterior al 428/7. El más importante es que no existe ninguna prueba de que combatiese en ninguna de las últimas batallas de la Guerra del Peloponeso, en 406 y 405, así que seguramente todavía no había cumplido los veinte años. Por entonces, Atenas padecía una carencia grave de hombres, así que ciertamente habría sido llamado a filas. Los jóvenes atenienses sí cumplían una especie de servicio militar cuando tenían dieciocho y diecinueve años, pero dentro de las lindes del Ática (el area rural de la que Atenas era el centro urbano), y no servían en el extranjero hasta los veinte. De manera que Platón parece no haber cumplido todavía los veinte en 405. Esta pista se confirma en la *Carta Séptima*(5). Ahí afirma que estaba pensando en empezar a participar en la vida pública de Atenas (como hacían muchos jóvenes de buena familia) cuando llegó a la mayoría de edad, es decir a partir de los veinte años. Dio la casualidad de que la Guerra del Peloponeso acabó en el 404, y los victoriosos espartanos impusieron a Atenas una oligarquía de treinta hombres, conocidos comunmente como los Treinta

Tiranos (más adelante volveré sobre ellos). Platón admite que le atrajo su programa de reforma moral de Atenas y dice que, dado que algunos de los Treinta y sus asistentes eran amigos y parientes suyos, le invitaron a unirse. Lo que eso implica claramente es que, en 404, bien era lo suficientemente mayor para desempeñar un cargo político o pronto lo sería, mientras que, como hemos visto, no lo era en 405. Así que tuvo que nacer, como muy pronto, en 424/3.

La Guerra del Peloponeso

La infancia de Platón coincidió con la atroz guerra que se libró entre su ciudad natal y Esparta(6). El objetivo de la guerra era decidir quién sería la ciudad-Estado que lideraría Grecia y por tanto tendría el derecho a enriquecerse a costa de los Estados sometidos: si Atenas (que lideraba una poderosa alianza de Estados por todo el mar Egeo) o Esparta (que encabezaba una alianza casi igual de poderosa, formada básicamente con otros Estados del Peloponeso). La guerra empezó en 431. De 421 a 413, durante la primera infancia de Platón, se mantuvo una paz inquieta entre ambos bandos. Sin embargo, los atenienses todavía seguían implicados a lo largo de esos años en campañas en el extranjero, y en 415, instigados por el ambicioso aristócrata Alcibíades y sus aliados políticos que recurrieron a la carta populista, decidieron invadir la isla de Sicilia, cuya ciudad más poderosa era Siracusa, una potencial aliada de Esparta.

Fue una decisión desastrosa. Era completamente irrealista esperar ser capaces de gobernar una isla tan extensa y conflictiva como Sicilia desde la remota Atenas. Dos años más tarde, la fuerza expedicionaria ateniense fue aplastada, con la pérdida, en el curso de la expedición, de cuarenta mil

hombres —atenienses, aliados y mercenarios auxiliares—. Los soldados atenienses, cuyo número ya se había reducido a causa de la plaga que asoló la ciudad y mermó el ejército a principios de la década de 420 y por las pérdidas en el campo de batalla, se vieron así más menguados, tal vez hasta un tercio de los que eran al inicio de la guerra, a lo que había que añadir que la ciudad era casi insolvente. Ese mismo año, el 413, los espartanos reanudaron las hostilidades porque durante el anterior los atenienses habían roto el tratado de paz al participar en una invasión de territorio espartano.

La expedición siciliana sacó a la luz la rabia de muchos miembros de la élite acaudalada ateniense. Tenían buenas razones para el descontento, entre ellas, y no la menor, es que les exhortaban a que financiaran las operaciones militares, precisamente en el momento en que la guerra había recortado buena parte de su riqueza. En el 411, una oligarquía se hizo con el control del gobierno y delegó el poder ejecutivo en un consejo de cuatrocientos simpatizantes extraídos de las filas de los ricos descontentos. La transición fue relativamente pacífica, pero al cabo de solo unos meses el pueblo se rebeló contra el consejo, que había sido completamente incapaz de cumplir ninguna de sus promesas, y se reinstauró la democracia. Platón era lo bastante mayor para prestar atención crítica a la agitación política; su familia pertenecía al mismo estrato social que los oligarcas, y al menos algunos de sus miembros pudieron haber sentido simpatía por su causa.

En términos militares, estaba claro lo que le iba a suceder a Atenas; tras la expedición siciliana, la ciudad había dado pie a su propia derrota. Hubo un breve frenesí de renovadas esperanzas entre 411 y 408, cuando Alcibíades consiguió triunfos importantes en el mar, pero, después de eso, la esperanza se apagó. Los persas que deseaban hacerse con el dominio de las ciudades-Estado griegas de Asia Menor, muchas de las cuales formaban parte de la alianza ateniense, empezaron a respaldar el esfuerzo bélico

espartano. Esta ayuda posibilitó que los espartanos crearan una poderosa flota, cuando la superioridad naval había sido la columna vertebral de las esperanzas y los triunfos atenienses durante toda la guerra. Todo el mundo sabía que Atenas iba a perder, y el final llegó en 404. La armada ateniense había sido aniquilada el año anterior, dejándola indefensa. Los espartanos asediaron la ciudad hasta rendirla por hambre, y seguidamente impusieron el gobierno de los Treinta.

Así, durante su adolescencia, Platón vivió en una ciudad sumida en la pesadumbre y en la certeza de la derrota. Cuando nació, los atenienses todavía podían atribuirse el vivir en el Estado más rico y seguramente más poderoso del mundo griego; cuando llegó a la mayoría de edad, los recursos financieros de la urbe se habían agotado y había acabado escarmentada por la derrota. Debió de ser a la vez deprimente y aterrador.

Presenció a la famosa democracia ateniense en su situación más terrible e irresponsable, con la gente pensando tan solo en su propio poder, no en lo que era mejor para la ciudad en su conjunto. Votaron entusiasmados a favor de la invasión de la rica Sicilia, se deleitaron con las victorias de Acibíades, pero lo desterraron a la primera derrota. En una votación que probablemente era inconstitucional y, sin duda, desacertada, condenaron a muerte a ocho de sus diez generales electos tras una batalla naval en 406; los atenienses habían ganado el enfrentamiento, pero se desató una tormenta que imposibilitó que los generales rescatasen a más de dos mil atenienses y sus aliados que habían naufragado y luchado en las aguas hasta que se ahogaron. La mayoría de los remeros de la armada ateniense procedían de los estratos más pobres de la sociedad, a los que también pertenecían la gente de la ciudad que votó condenar a los generales de clase alta. En años posteriores, Platón nunca fue un simpatizante de la democracia, aunque hacia el final de su vida acabó reconociendo que debe permitirse que el

pueblo tenga voz y voto en la vida política de su comunidad; en su juventud contempló los efectos desastrosos del gobierno de gente que no era experta en política, y siempre se aferró al ideal del líder político verdaderamente conocedor de lo que hacía. Probablemente hubiera estado de acuerdo con Alcibíades, que describía la democracia ateniense como una «reconocida insensatez»(7).

La Atenas de la juventud de Platón era una ciudad sumida en el desorden. Los estándares morales estaban en un proceso de cambio continuo, como a menudo sucede en tiempos de guerra, y en su vida posterior, Platón siempre defendió unos elevados estándares morales. La ciudad estaba dividida a lo largo de líneas tanto de clase como de generación, y Platón siempre insistió en que la unidad y la concordia eran cruciales para la estabilidad política, y esa estabilidad era a su vez crucial para que la gente prosperara y se realizara. «¿Podríamos describir algo peor para una comunidad», se pregunta Sócrates en la *República* de Platón, «que aquello que la desgarra y destruye su unidad? ¿Y podríamos describir algo mejor para una comunidad que aquello que la articula y la une?». Afirma que una comunidad dividida ni siquiera merece ser llamada comunidad, citando específicamente las disensiones entre ricos y pobres como la principal división, de la cual surgen todas las demás(8).

La familia inmediata de Platón

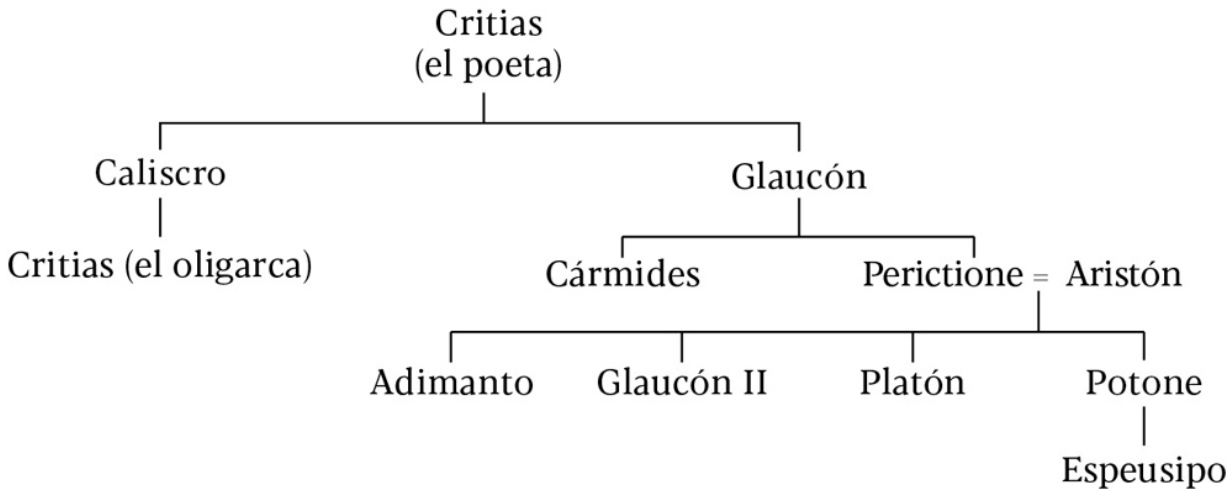


Ilustración 1.1 La familia de Platón

La familia de Platón era muy distinguida (*véase* Ilustración 1.1). Tanto su padre como su madre podían citar a ilustres estadistas de siglos anteriores entre sus antepasados y, a la manera de las familias aristocráticas atenienses, su familia paterna incluso remontaba su linaje al dios Poseidón. No obstante, Platón albergaba, o llegaría a albergar, sus dudas acerca de esas afirmaciones(9). La riqueza de la familia se basaba —como era típico— en las antiguas familias de la élite ateniense, en su propiedad de tierras. El padre de Platón, Aristón, era hijo de Aristocles, del *demo* de Colito y la tribu egeide; y su madre, Perictione, era hija de Glaucón. Platón tenía dos hermanos mayores, Adimanto y Glaucón, y una hermana también mayor que él, Potone. Adimanto nació probablemente en 430 y Glaucón al año siguiente, dado que ambos eran lo bastante mayores para participar en una batalla fuera de las fronteras de Ática en 409. Un poema dirigido a ellos empezaba: «Hijos de Aristón, descendientes divinos de un eminente progenitor»(10). Potone nació alrededor de 426, y Platón debió venir al mundo en 424 o 423. Potone se casó con un hombre llamado Eurimedonte,

y en 407, más o menos, dio a luz a un hijo, Espeusipo, que se convertiría en un famoso filósofo por méritos propios y sucedió a Platón como escolarca de la Academia. En la década de 360, si hemos de creernos la información de la pseudoplatónica *Carta Décimotercera*, Platón tenía cuatro sobrinas nietas, hijas de los hijos de sus hermanos.

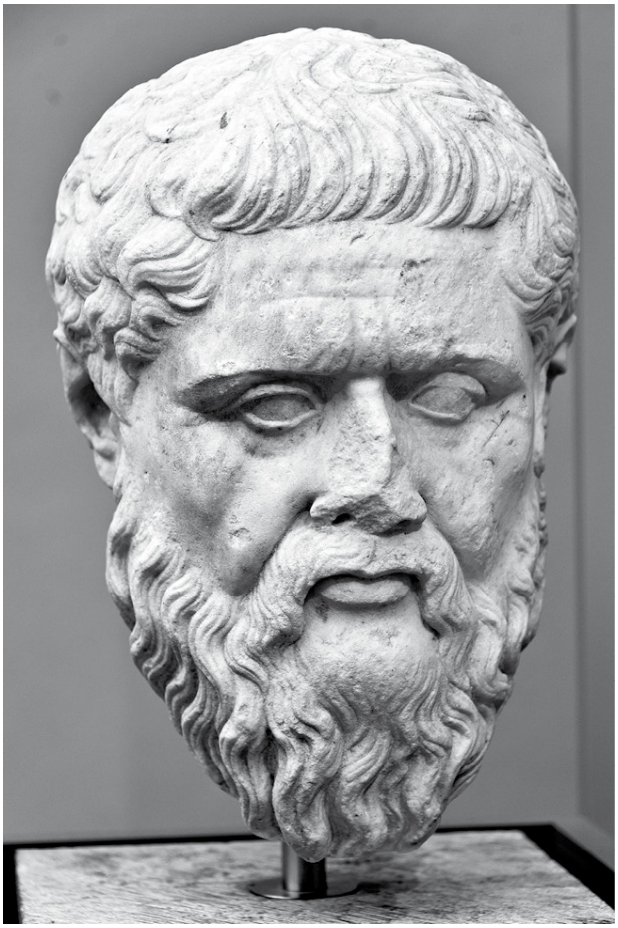


Ilustración 1.2. Platón. Este busto es una copia romana de la cabeza de una estatua que se colocó en el jardín de la Academia, la escuela que fundó Platón, poco después de su muerte. Forma parte de la colección del Altes Museum de Berlín.

En cierto momento, surgió la historia de que el nombre de pila de Platón era Aristocles, por su abuelo, y que Platón era un apodo que perduró. Las biografías antiguas y otras nos dicen que lo llamaron «Platón» porque era gordo o regordete (*platus* en griego) o tal vez «amplio», en el sentido de tener un intelecto de gran capacidad. Una vez concluyeron que «Platón» era un apodo, tuvieron que inventarse otro nombre para él y decidieron, no sin buenas razones, que Platón había sido llamado originalmente Aristocles por su abuelo. Pero eso es una tontería: sabemos de los muchos Platones que había en Atenas y en toda Grecia en los siglos V y IV (entre ellos otro famoso, autor de comedias). Era un nombre perfectamente normal(11). Además, la habitual práctica de ponerle al hijo el nombre de su abuelo se reservaba para el hijo mayor. De manera que el nombre completo del futuro filósofo era Platón, hijo de Aristón, del *demo* de Colito y la tribu ageide (*véase* Ilustración 1.2)(12).

Todos los ciudadanos atenienses con derechos plenos pertenecían a un *demo* y una tribu hereditarios. Un demo era una circunscripción administrativa —había 139 en el Ática—, pero una persona podía pertenecer a un demo sin haber vivido en él. Se le registraba en el demo en que su antepasado había sido inscrito en la época de la reforma de la sociedad ateniense, siguiendo pautas democráticas muy a finales del siglo VI, tanto si su familia seguía todavía asentada ahí como si no. El demo de Platón, Colito, se ubicaba intramuros, al sudoeste de la Acrópolis; él bien podría haberse criado allí de niño y joven, en el corazón mismo de la ciudad. Y por razones administrativas, todos los ciudadanos atenienses pertenecían a una de las diez tribus; los miembros de cada tribu participaban juntos en diversos rituales cívicos y religiosos, y luchaban codo con codo en el campo de batalla. Las diez tribus llevaban el nombre de héroes y reyes locales legendarios. Aegeis estaba dedicado a Egeo un

antiguo rey al que se recordaba como padre de Teseo (y que le dio nombre al mar Egeo).

Platón probablemente había nacido en la isla de Egina en el golfo Sarónico, al sudoeste de Atenas. La isla fue tomada por los atenienses en 431, el quinto año de la Guerra del Peloponeso. Seguidamente expulsaron a los isleños, quienes, a causa de su larga hostilidad hacia Atenas, mantenían buenas relaciones con los espartanos, enemigos de Atenas, y esta repobló la isla con sus ciudadanos, entre ellos Aristón. Egina, que se hallaba cerca del Peloponeso, serviría de útil base naval para los atenienses. Pero al poco tiempo, la familia volvió a mudarse a Atenas, tal vez pensando que era peligroso permanecer en la isla. Aristón seguramente conservó la tierra que se le había asignado en la isla, pero, como propietario ausente, dejó que la finca la gestionasen en gran medida esclavos. Se trataba de una práctica común, sobre todo para la gente que quería estar cerca del centro político, Atenas. Sin embargo, después de su victoria en la Guerra del Peloponeso en 404, los espartanos devolvieron la isla a sus antiguos moradores, o, al menos, a los que habían sobrevivido; durante la guerra, los atenienses habían atacado el lugar donde los desdichados eginetas habían sido asentados por los espartanos, y asesinaron a cuantos de ellos pudieron atrapar. La hostilidad egineta hacia los atenienses podría haber tenido en una ocasión consecuencias directas sobre la vida de Platón, como veremos más adelante.

Después de retornar a Atenas, Aristón falleció, bien fuera poco antes o poco después del nacimiento de Platón. Con la ley ateniense, las mujeres no podían poseer propiedades, y todos los hijos de Perictiones eran todavía menores de edad, de manera que se casó con su tío Pirilampo. Eso no se consideraba incestuoso; era una forma normal de asegurar que la herencia

permaneciera en la familia. Siendo así, Platón no conoció a su progenitor natural, y Pirilampo fue a todos los efectos su padre.

Pirilampo era otro hombre distinguido, famoso por criar pavos reales en su finca. Fue la opción preferida por los atenienses como embajador ante el rey de Persia o sus sátrapas en Asia Menor, y por eso pasaba tiempo fuera de la ciudad. Persas y griegos eran vecinos, en el sentido de que el imperio del Gran Rey se extendía desde Afganistán y el Punyab hasta la costa occidental de lo que hoy conocemos como Turquía. El imperio abarcaba más del diez por ciento del planeta, y, a principios del siglo V, los persas habían intentado añadir a los griegos a su imperio. Fracasaron, gracias a una asombrosamente valerosa resistencia de una gran coalición griega dirigida por Esparta y Atenas, pero Persia siguió suponiendo una amenaza, y los griegos a menudo consideraban necesario enviar embajadores. Fue durante una de esas misiones representando a Atenas cuando Pirilampo compró sus famosos pavos reales; no eran los primeros que se veían en Atenas —anteriores embajadores enviados al este también los habían recibido como regalo—, pero todavía resultaban deliciosamente exóticos. Platón hizo un cumplido a su padrastro en uno de sus diálogos, mientras explicaba por qué la apostura de uno de los sobrinos de Pirilampo era típica de la familia: «Siempre que iba a la corte del Rey persa o se encontraba en otra misión diplomática en Asia, se consideraba que superaba a todos los demás hombres del continente en belleza y grandeza»(13). El supuesto de que un exterior bello indicaba poseer un interior no menos bello era más o menos universal en la antigua Grecia.

Pirilampo murió en la sesentena, en el año 413, pero a esas alturas Adimanto era lo bastante mayor para ejercer como jefe de la familia, así que Perictione no se vio obligada a casarse de nuevo. Pirilampo y Perictione tuvieron un hijo llamado Antifonte, nacido alrededor de 421. No sabemos

prácticamente nada de las actividades de este hermanastro. Platón lo convierte en narrador del diálogo *Parménides*, lo que presumiblemente indica un interés por la filosofía; pero no parece haber dado más de sí, y más adelante en su vida mostró mayor interés por la crianza de caballos que por el pensamiento abstracto, y buena parte del *Parménedis* es muy abstracto.

Sabemos muy poco de las vidas de los hermanos de Platón. Glaucón, con certeza, y Adimanto, seguramente, tuvieron ambiciones políticas, pero ninguno de los dos destacó. Aunque sí tuvieron apariciones esporádicas en los diálogos de Platón, la más famosa como principales interlocutores de Sócrates en la *República*. Glaucón también aparece conversando con Sócrates en una de las obras socráticas escritas por el contemporáneo de Platón, Jenofonte, y se le atribuye la autoría de diálogos en los que incluye a Sócrates. Fuera verdad o no, ninguno de esos diálogos ha sobrevivido. Adimanto era lo bastante cercano a Sócrates para encontrarse entre los asistentes a su juicio en 399, junto a Platón. En cualquier caso, podemos suponer con cierta seguridad que tanto Glaucón como Adimanto conocieron a Sócrates, y por tanto su principal contribución a la vida adulta de Platón, y a la posteridad, probablemente, haya sido que, en un momento dado, presentaron a su hermano menor a su maestro. Platón debía de saber que la *República* sería uno de los libros más importantes que escribiría; convertir a sus hermanos en interlocutores de Sócrates —y distan de ser los interlocutores de Sócrates menos inteligentes en los diálogos— fue seguramente una forma de agradecérselo.

La familia extensa de Platón

Tras la muerte de Aristón, Platón quedó bajo la protección de la familia de su madre, que incluía, además de a Pirilampo, a otros dos destacados políticos. Critias era el primo hermano de Perictione. Era un conocido autor de poemas y obras dramáticas y un admirador de la constitución y el estilo de vida espartanos, que elogió en un par de obras(14). En términos de la gran polaridad de la política de la antigua Grecia en el periodo Clásico, oligarquía versus democracia, él era un oligarca, y su lugar en la historia quedó asegurado cuando se convirtió en uno de los líderes, y probablemente en el ideólogo, de los Treinta Tiranos. Sin embargo, Pirilampo era demócrata. En tiempos de guerra, es fácil que la política divida a una familia.

De manera que cuando Platón contó en la *Carta Séptima* que tenía parientes entre los Treinta, estaba pensando en primer lugar en Critias, pero también recordaba al hermano de Perictione, Cármides. Los Treinta designaron un consejo de diez hombres para administrar El Pireo, el puerto de Atenas, y Cármides fue uno de ellos. Junto a Critias, se le había considerado sospechoso de estar implicado en un frustrado golpe de Estado oligarca en 415, y, después de ese episodio, huyó de la ciudad y fue condenado a muerte *in absentia*. He indicado que el principal desencadenante de la revolución de la oligarquía de 411 fue que los ricos se estaban viendo reducidos a una pobreza relativa, y sabemos que Cármides la había padecido(15). En 411 seguía en el exilio, de otro modo parece probable que hubiera participado en el golpe oligárquico que tuvo lugar por entonces.

Los lazos de Critias con la familia cercana de Platón se estrecharon todavía más cuando se hizo amante de Glaucón. En la sociedad ateniense de clase alta, el «amor griego» (un término para la homosexualidad acuñado en el siglo XVIII) no se consideraba una perversión frente a un estándar

heterosexual visto como normal. Aunque, naturalmente, los hombres a veces se convertían en amantes de larga duración (como lo fueron el dramaturgo ateniense Agatón y un tal Pausanias, que aparece en el *Banquete* de Platón), la forma más frecuente de homoerotismo era la *paiderastia* —«deseo sexual por los jóvenes» aproximadamente desde los catorce años—. Se aceptaba que un joven noble poseía un cierto tipo de belleza y que los hombres mayores se sentirían atraídos por él e intentarían distinguirse de los demás consiguiendo sus favores. Pero la atracción de un hombre por un chico no decía nada, en nuestros términos, sobre su sexualidad; no lo convertía necesariamente en gay ni bisexual en lugar de heterosexual. Cuando los griegos pensaban en el sexo, se centraban menos en el género de las personas implicadas que en sus papeles: quién penetraba y quién era penetrado. En cualquier caso, la relación no era necesariamente sexual.

Si se daba una aventura, fuera sexual o no, los implicados seguramente serían fieles entre sí y, habitualmente, permanecerían juntos durante unos años, mientras el joven fuera imberbe. Lo que el joven sacaba de la relación —y esa es la razón de que se tratara de un fenómeno de clase alta— era una forma de mecenazgo. A cambio de «gratificar» a su amante, como los griegos decían con elegancia, él esperaría que el hombre mayor se comportara como un guardián añadido en la vida pública, que lo introdujera en los mejores círculos sociales y, más tarde, tal vez años después de que hubiera acabado la vertiente sexual de la relación, que le ayudara a entrar en la vida política de la ciudad-Estado. Como joven de alta alcurnia, es muy probable que Platón tuviera a un amante masculino como mecenas.

Platón escribió dos diálogos soberbios celebrando el amor homosexual masculino, su potencial y ramificaciones filosóficas, el *Banquete* y el *Fedro*, y se encuentran elementos homoeróticos también en otros diálogos.

> Y en ese momento, vi lo que había bajo la ropa de Cármides y me sentí arder. ¡Entré en éxtasis! Me di cuenta de lo experto en el amor que era Cidias, cuando al referirse a un joven hermoso aconsejó que «no debe presentarse como un cervatillo ante un león para no acabar hecho pedazos». Sin duda, me sentí como si yo hubiera sido atrapado por una criatura así(16).

Platón nunca escribió en ese estilo sobre el amor heterosexual. Como consecuencia, la comunidad gay a menudo se ha apropiado de él como si fuera un miembro más del grupo. Pero lo que he dicho unas líneas más arriba contextualiza esa afirmación. Es posible que Platón fuera gay, al menos en nuestros términos(17), pero bien podía haber dado un inusual giro filosófico al tipo de relaciones que veía a su alrededor en Atenas. Los hombres atenienses de clase alta no solían casarse por amor sino más bien por las conexiones políticas y comerciales que sus esposas podían aportar a la familia. De manera que la mejor ocasión a su alcance para sentir pasión era en una relación con un amante o una amada, y es precisamente la energía de la verdadera pasión lo que interesaba a Platón en el *Banquete* y el *Fedro*, en especial la posibilidad de que esa energía se canalizara hacia fines filosóficos y que cambiaran la vida. No se casó, pero en el contexto de la antigua Atenas, pese a no ser habitual, es un criterio carente de sentido para valorar la sexualidad de una persona. No obstante, irónicamente, en la ciudad-Estado que imagina en las *Leyes*, haría obligatorio que todo hombre se casara entre las edades de treinta y treinta y cinco años.

Primera educación

No tenemos ninguna prueba sobre la primera educación de Platón, pero se habría ajustado a las normas griegas habituales. La enseñanza estaba pensada sobre todo para socializar a los niños, para adoctrinarlos en los

valores de su sociedad. Por tanto, no es sorprendente que Platón fuera, en muchos sentidos, un hombre de su época. En la vida real tenía esclavos: se mencionan cinco esclavos domésticos en su testamento, y cada una de sus granjas habría sido trabajada y administrada por otra media docena aproximadamente, como ocurría en todas las granjas —tanto daba su tamaño— y no solo en las sociedades imaginarias de Calípolis y Magnesia (las que aparecen, respectivamente, en la *República* y las *Leyes*) tenían esclavitud institucional, sino que los castigos que Platón imaginó para los delitos cometidos por esclavos en Magnesia eran más severos que los existentes con la legislación ateniense.

Por otro lado, aunque al concebir Calípolis la lógica de su argumentación le obligaba a admitir que unas pocas Guardianas femeninas de la ciudad pudieran ser las iguales morales e intelectuales de sus equivalentes masculinos, y que en Magnesia las mujeres son ciudadanas de pleno derecho, como los hombres, en realidad parece que Platón pensaba que las mujeres eran inferiores a los hombres. Sostenía que si los hombres asumieran las actividades que se les reservan tradicionalmente a las mujeres, ellos demostrarían que las cumplían mejor que ellas; que eran más inteligentes que ellas; que desvalijar cadáveres en un campo de batalla es un rasgo típico de las mentes femeninas; que un hombre cobarde renacerá en su siguiente encarnación como mujer; que las mujeres son más reservadas y taimadas que los hombres. Incluso parece que en las *Leyes* a las mujeres se les niega el acceso a cargos políticos elevados. Por decirlo con crudeza: a Platón le interesaban menos las mujeres en cuanto tales que lo que le interesaba su potencial para ser hombres.

La educación escolar en la antigua Grecia distaba mucho de ser universal: no había muchos estudiantes y no se les exigía que hicieran gran cosa. La educación formal empezó en Atenas alrededor de principios del

siglo V, pero los maestros seguían siendo pocos e infravalorados en el período Clásico, además de no contar con el apoyo del Estado. Las escuelas no eran instituciones separadas de los maestros que las dirigían, y no podían sobrevivir a la muerte de un maestro, ni tampoco se alojaban necesariamente en edificios o salas dedicados a ellas exclusivamente. Las chicas y chicos de las familias más pobres podían recibir una educación muy elemental en casa; los chicos que tenían la suficiente fortuna para salir de casa recibían clases esporádicamente, durante unas pocas semanas o años, a cargo de tres tipos de escuelas. En una, un *grammatistes* les ensañaba a leer, escribir y aritmética, y les hacía estudiar e incluso aprender y recitar fragmentos sustanciales de poesía épica, dado que, en especial la de Homero, era considerada como una fuente de sabiduría en muchas áreas (*véase* Ilustración 1.3). Más adelante, Platón criticaría las expectativas de que, al estudiar poesía, la gente recibiría modelos que emular; en su opinión, manifestada sobre todo en la *República*, los dioses y otros personajes descritos por Homero y demás eran con frecuencia demasiado corruptos para servir de ejemplo. El conjunto de habilidades que proporcionaba un *grammatistes* era tan básico que seguramente los hijos de algunas familias pobres también asistían a este tipo de escuela, que no era muy caro.

Ilustración 1.3. Detalle de una vasija del artista Duris, del siglo V a. C. En el centro, el maestro sentado comprueba el recitado del alumno que está de pie ante él. Detrás del chico se encuentra un esclavo que le acompañaba en público para asegurarse de que no se metía en líos. A la izquierda, otro practica con su lira. Pertenece a la Colección de Antigüedades Clásicas de la red de Museos Nacionales de Berlín.

Las otras dos escuelas estaban mucho más especializadas y eran para los hijos de la élite. En una *kitharistēs* se enseñaba música, canto, baile y a los poetas líricos, de manera que los chicos supieran defenderse en un banquete culto y participar en los festivales corales. Un *paidotribēs* supervisaba su educación física en un *gymnasium* (probablemente de propiedad pública) o una «palestra» («pista de lucha», probablemente de propiedad privada), con el fin de prepararlos para todas las formas de competiciones atléticas y para la guerra. «A los hijos de los caballeros se les enseñan cosas como leer y

escribir, tocar la lira, luchar y otros deportes»(18). Se decía que Platón había destacado en la lucha, aunque la tradición anecdótica llega tan lejos como para afirmar que compitió en los juegos panhelénicos e incluso ganó en las Olimpiadas. Las biografías antiguas parecen conocer los nombres de los maestros de Platón: un tal Dionisio fue su *grammatistēs*(19), Dracón de Atenas y Metelo de Agrigento fueron sus *kitharistai*, y Aristón de Argón fue su *paidotribēs*. Basándose en la autoridad de Espeusipo, del que se dice que extrajo la información de los «documentos de la familia», se nos dice que Platón fue estudioso y precoz(20). Ambas cualidades parecen probables.

La educación escolar era vista como complementaria a la compañía de adultos, de quienes uno podía aprender, por imitación, el comportamiento y los patrones de pensamiento que se esperan de un ciudadano. Platón esbozó este aspecto de la educación infantil en *Protágoras*(21):

> Empezando desde la infancia, a lo largo de toda la vida, la gente enseña y corrige a sus hijos. En cuanto un niño comprende lo que se le dice, su nodriza, su madre, su cuidador y el propio padre se esfuerzan para que el niño sea lo mejor posible. En todo lo que hacen y dicen, le enseñan y le muestran lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo piadoso y lo impío, lo que es un comportamiento aceptable y qué es inaceptable... Y más tarde, cuando lo envían a la escuela, le dicen a los maestros que presten mucha más atención a que los niños aprendan buen comportamiento que a que aprendan a leer y escribir o a tocar la lira.

Sin embargo, para la mentalidad de Platón, eso era un método discutible: los eminentes estadistas atenienses Temístocles y Pericles eran (supongamos) hombres buenos y criaron correctamente a sus hijos, pero los hijos resultaron ser mediocres(22). ¿Por qué? ¿Acaso no puede enseñarse la excelencia (virtud, *aretē*)? Es posible incluso que esa pregunta fuera la que incitó a Platón a hacerse filósofo. Ocupa un lugar destacado en *Menón* y *Protágoras* y aparece esporádicamente en muchos otros textos.

En Atenas, la asistencia a los festivales dramáticos era otra parte de la educación de un chico, y tal vez una de las pocas que la daba una noción de pensamiento crítico, dado que las obras dramáticas, aunque ubicadas en el pasado legendario, planteaban invariablemente problemas sociales y políticos que eran importantes para la Atenas contemporánea. Los poetas trágicos eran considerados «los maestros de Grecia»(23), Platón creció en una época en que el trágico Eurípides, el más filosófico de los dramaturgos, estaba en la cima de su popularidad. Sin embargo, Platón criticaría más adelante los dramas como una forma de retórica que podía hacer que la gente creyera ciertas cosas pero era incapaz de inculcar conocimiento(24). En otro tipo de festival, recitadores profesionales e intérpretes de poesía épica conocidos como «tejedores de canción» («rapsodas», como el Ion del diálogo de Platón) perpetuarán y ahondarán la comprensión de su público de Homero y otros poetas. Otro aspecto igualmente importante de la educación de un joven ateniense era la asistencia a la toma de decisiones del pueblo en la Asamblea y los tribunales, y escuchar los cotilleos y las conversaciones en el Ágora, la plaza central de Atenas, para aprender qué merecía la aprobación o la censura comunitaria. A unos pocos chicos, solo de la aristocracia, se les socializaba más al ser acogidos bajo las alas de un amante mayor (*véase* Ilustración 1.4) como se ha mencionado antes.

Para un niño de clase alta como Platón, la asistencia a los banquetes también formaba parte de su educación cuando por fin se le permitía unirse a sus hermanos mayores en el *andrōn* —la «estancia reservada a los hombres» de una casa, donde se celebraban los banquetes— de su padre y de otros. La palabra «symposium» significa literalmente «fiesta para beber», pero eso tiene connotaciones equívocas para el lector moderno; los griegos no bebían jerez ni mordisqueaban frutos secos salados, y no había ninguna mujer presente —o, en cualquier caso, ninguna respetable— en un

banquete. La ingesta de licor era ciertamente el propósito principal de la fiesta, pero antes se cenaba. Había una clara interrupción después de la cena, mientras se recogía la estancia y se realizaban rituales, y a continuación empezaba la bebida.

Se consumía mucho vino, aunque muy diluido. Pocos banquetes eran orgías de borrachos; lo que importaba —al menos, en los círculos cultos— era mantenerse en el límite creativo de la embriaguez. Aunque podía haber diversiones contratadas, ofrecidas por jóvenes bailarinas, acróbatas o mimos, se esperaba que los invitados se entretuviesen también entre ellos. Tras un himno a los dioses, se acomodaban para entablar conversaciones ingeniosas y elegantes, cantar canciones mientras se acompañaban con la cítara, recitar poesía —incluso composiciones propias—, bailar, preguntar acertijos, contar chistes, y jugar a juegos como el cótabo, que consistía en verter las gotas residuales del fondo de la propia copa sobre un blanco. Así es como Platón debió de ser introducido en el refinado mundo de los salones de la literatura intelectual y los hombres cultos. En las *Leyes* se extiende sobre la importancia educativa de los banquetes debidamente organizados.

Ilustración 1.4. Escena de un banquete homoerótico. Un hombre mayor (a la derecha, con barba) y un adolescente comparten un diván en un banquete. Fotografía de Carole Raddato tomada en el Parque Arqueológico de Paestum.

El joven poeta

Se dice que Platón había estudiado pintura, pero no parece probable: no era un interés habitual entre la clase alta. Al menos dos de los escritores que perpetúan esta información señalan un pasaje del *Timeo* como prueba de que Platón tenía conocimientos de pintura. Así que aquí tenemos un caso explícito de la arriesgada táctica de deducir detalles de la vida de una persona a partir de lo que él ha afirmado en sus obras escritas. De manera

más sistemática, la tradición biográfica sostiene que, incluso de joven, Platón pretendió ser escritor. Pero todavía era exigua la tradición de escritura en prosa, y estaba limitada en gran medida a unas pocas obras de medicina e historiografía, tratados técnicos y manuales, así como a discursos políticos o de ciencia forense. La filosofía —palabra que, en tiempos de Platón, abarcaba todo, de la lógica a la geografía— también estaba siendo perpetuada en prosa, sin duda, así como en poesía, pero tendían a ser obras breves y dogmáticas. Esto se debía en buena parte a que, hasta solo un par de décadas antes del nacimiento de Platón, la literatura se escribía primero para representarla y solo en segundo lugar para publicarla. Pero, en el momento en que él redactaría diálogos en el siglo IV, los libros se escribían ya directamente para su publicación, de manera que podían ser más largos y menos dogmáticos, en el sentido de que los lectores podían demorarse sobre un argumento y evaluar su validez y su repercusión sobre ellos mismos.

Platón y algunos otros seguidores de Sócrates iban a revolucionar para siempre lo que podía hacerse con la prosa filosófica. Pero, según parece, él se sintió primero atraído por la escritura de poesía; tal vez quiso seguir los pasos de Critias y combinar una carrera política con la autoría. Pero la historia que cuenta que destruyó sus primeras tragedias tras su «conversión» a la filosofía(25) es un cliché de tal calibre que nos inclinaríamos a descartar el conjunto entero de historias como falsas, si no fuera por su plausibilidad. Como todo joven bien educado con aspiraciones literarias, y como participante en banquetes, es muy probable que probara suerte con la poesía. «Siento una especie de admiración fascinada por Homero desde que era joven», le hace decir a Sócrates en la *República*, seguramente hablando en su propio nombre(26). Y Platón ciertamente poseía cierto sentido de lo trágico; nadie que lea la secuencia de diálogos sobre el

juicio y la muerte de Sócrates (*Apología de Sócrates*, *Critón*, *Fedón*) puede albergar la menor duda al respecto.

Nos han llegado treinta y un epigramas con el nombre de Platón. Sin embargo, tres de ellos no se atribuyen a «Platón» sino a «Platón el joven», tal vez otro escritor homónimo, por lo demás desconocido. La mayoría de los epigramas pueden encontrarse en la *Antología griega*, una recopilación de miles de poemas que se concluyó en el siglo XIII o XIV de la e.c.; también aparecen once, todos poemas de amor, en la biografía escrita por Diógenes Laercio (nueve de los cuales se encuentran así mismo en la *Antología griega*). Un epigrama es un poema breve y fácil de recordar, originalmente utilizado para conmemoraciones y funerales, tal vez aparece grabado en la base de una estatua que conmemorara la vida de la persona esculpida. En el siglo III se había convertido en una forma artística por propio derecho y se utilizaba sobre todo para conmovedoras reflexiones sobre asuntos amorosos. Esa es la razón por la que ninguno de los poemas de amor atribuidos a Platón por Diógenes Laercio es auténtico: se ajustan exactamente a los estándares establecidos mucho después de la muerte de Platón y más tarde aún de la época en que supuestamente los habría compuesto, durante su juventud o su primera madurez. Al menos uno de los epigramas fue, de hecho, compuesto por otro poeta a principios del siglo III y de algún modo acabó siendo atribuido, en una versión levemente alterada, a Platón.

Lo que sucedió fue seguramente lo siguiente: la gente conocía las aspiraciones literarias juveniles de Platón, y también se sabía que, según la tradición biográfica, se suponía que había mantenido varias relaciones amorosas con hombres y mujeres. Así que se inventaron epigramas con su nombre dirigidos a algunos de sus supuestos amantes y a otros que podría haber conocido: Agatón de Atenas, el dramaturgo (en cuya casa se celebra

el banquete del *Banquete*); Dión, el amigo y alumno de Platón de Siracusa; Jantipa, la esposa de Sócrates; Fedro (llamado «Aster» en los epigramas), por el cual Platón puso nombre a uno de sus diálogos. La mayoría de los detalles históricos están equivocados: es imposible que Platón hubiera dedicado un poema de amor a la mujer de Sócrates, ni habría tratado a Agatón ni a Fedro como sus amantes jóvenes cuando eran mayores que él. Pero quienquiera que escribiese esos epigramas concretos podría haber pretendido hacerse pasar por Platón encarnando a Sócrates, como hace en estos diálogos.

> Mientras yo besaba a Agatón, tenía el alma en los labios,
> la pobre se acercó a ellos para salvar la distancia entre nosotros.
>
> Contemplas las estrellas, Aster, ¡estrella mía!
> ¡Ojalá fuera yo el firmamento!
> Entonces ¡te contemplaría con una infinidad de ojos!

El dirigido a Dión es en realidad un poema conmemorativo, pero con un giro amoroso al final(27):

> Las lágrimas fueron repartidas por las Moiras
> en su nacimiento
> a Hécuba y las mujeres de Ilión.
> Pero sobre ti, Dión, que habías recibido
> un trofeo de victoria por tus nobles hazañas,
> los dioses habían vertido grandes esperanzas.
> Ahora reposas en tu espacioso país,
> honrado por tus conciudadanos.
> ¡Dión, haces que mi espíritu enloquezca de amor!

Los demás epigramas —los que no conservó Diógenes— son en su mayoría conmemorativos. Cabe la posibilidad de que uno o más de ellos hayan sido

escritos en realidad por Platón, pero no hay forma de saberlo. Aquí sigue uno bastante simple que recuerda al gran poeta Píndaro, escrito principios del siglo V:

> El hombre que reposa aquí agradaba a los extranjeros
> y era querido por sus conciudadanos...
> Píndaro, servidor de las melodiosas Musas.

Otro poema honra a otra famosa poeta:

> La gente dice que hay nueve Musas. ¡Qué descuidada!
> Mirad a Safo de Lesbos: es la décima.

Un epigrama especialmente conmovedor homenajea a los habitantes de la ciudad de Eretria, en la isla de Eubea. En un famoso incidente, los eretrios se habían unido a los atenienses en un ataque contra los persas de Asia Menor a principios del siglo V, en apoyo de una rebelión contra el dominio persa de las ciudades griegas de Asia Menor. En 490, los persas respondieron enviando un ejército que, como es bien sabido, fue derrotado por los atenienses en la batalla de Maratón. Pero antes de llegar a Maratón, los persas saquearon Eretria y organizaron el traslado de sus habitantes a la distante e interior Media, en lo que en la actualidad es el noroeste de Irán(28).

> Aquí yacemos en el medio de las llanuras de Ecbatana,
> quienes antes navegábamos las profundas aguas del mar Egeo.
> Adiós, muy afamada Eretria, ¡en el pasado nuestro hogar!
> ¡Adiós, Atenas, vecina de Eubea!
> ¡Adiós, amado mar!

Son buenos poemas, pero no llegan a excepcionales. Si alguno de ellos lo hubiera escrito Platón, podría haber estado recordando sus empeños poéticos juveniles cuando los escribía(29):

> Un tercer tipo de locura y de posesión viene de las Musas. Cuando se hace con un alma tierna e inmaculada, y la agita en un frenesí para componer odas y otra clase de poesía, y así educa a las futuras generaciones glorificando las infinitas hazañas del pasado. Pero aquel que se aproxima a las puertas de la composición poética sin la locura de las Musas, con la convicción de que solo con la técnica se hará un poeta competente, se engaña. En su cordura, tanto él como su poesía se verán eclipsados por los locos.

Tal vez Platón creyó que simplemente era demasiado sensato y racional para ser un gran poeta.

Madurez

Los varones atenienses eran formalmente alistados por sus *demos* como ciudadanos a los dieciocho años. Por tanto, Platón habría sido registrado en 406 o 405. Aristóteles nos ha dejado una descripción del trámite que no era sustancialmente distinto en la época de Platón y en la suya(30).

> Los hombres pertenecen al cuerpo de ciudadanos si sus progenitores también lo son por ambas ramas familiares, y se registran como miembros de sus *demos* a la edad de dieciocho. Cuando se han registrado, los miembros del *demo* votan sobre ellos bajo juramento, primero para decidir si han alcanzado la edad prescrita por ley (si deciden que no, los candidatos vuelven a las filas de los jóvenes), y segundo para decidir si son hombres libres y han nacido según prescriben las leyes... Después de lo cual, el Consejo examina a quienes han sido registrados, y si se encuentra a alguien menor de dieciocho años castiga a los miembros del *demo* que lo ha registrado.

En Atenas no había ningún registro de nacimientos; la única forma de evaluar si un joven había cumplido los dieciocho era mirándolo de arriba abajo. La ley de que ambos progenitores tenían que ser ciudadanos atenienses era relativamente reciente, pues se había instituido en 451/0. De hecho, en la época de la inscripción de Platón, la regulación se había relajado; la pérdida de vidas de ciudadanos en la Guerra del Peloponeso implicó que la ciudad no pudiera ser tan exclusiva, y esta ley solo se restauró una vez terminada la guerra. En cualquier caso, Platón cumplía los requisitos; sus dos progenitores eran ciudadanos, no era ni nunca había sido esclavo, y debió de satisfacer al comité en lo que concernía a la edad.

Tras ser inscrito como ciudadano, Platón se convertía inmediatamente en un «efebo» o cadete. Reanudando la descripción de Aristóteles, este pasa directamente a describir la *ephēbeia*. Era algo más formal en su época que a finales del siglo V, pero el propósito seguía siendo el mismo: conseguir que los jóvenes aprendieran con la experiencia qué significaba ser ciudadano ateniense. Primero hacían un juramento(31):

> No avergonzaré mis sagradas armas, ni abandonaré al hombre que esté a mi lado siempre que yo esté en la fila. Lucharé para defender lo sagrado y lo secular, y no legaré la patria menguada sino engrandecida y mejorada hasta donde sea capaz y junto a todos los demás. Y obedeceré a aquellos que ejerzan razonablemente el poder en cualquier momento, y a las leyes en vigor, así como a cualquier otra que se decida en el futuro. Si alguien las destruyera, no le seré leal siempre que esté en mis manos y en las de todos los demás. Y honraré la religión ancestral.

Después de la solemne ceremonia de juramento, a Platón y sus colegas cadetes los llevaban a recorrer todos los templos del Ática para que se familiarizaran con el carácter sagrado del paisaje que iban a defender. Luego, durante los dos años siguientes, se sometían a una formación militar dentro de los límites del Ática. No conocemos con claridad en qué

consistían sus deberes en tiempos de Platón, pero seguramente se trataba de labores de guarnición en El Pireo, el puerto de Atenas, así como instrucción y formación con armas. En el segundo año, el Estado les daba un escudo y una lanza y les asignaba la tarea más peligrosa de patrullar las fronteras contra enemigos que quisieran violarlas y esclavos fugados que quisieran atravesarlas, mientras se acuartelaban en los diversos fuertes que salpicaban las tierras fronterizas. Los jóvenes ampliaban sus horizontes más allá del entorno familiar en el que se habían educado y aprendían que sus deberes se extendían a toda la ciudadanía. La importancia de ver a una comunidad como un todo fue algo que Platón nunca olvidaría.

La riqueza de Platón

Quizá el rasgo más importante de la vida exterior de Platón es el que fuera rico. Procedía de una familia acaudalada y siguió siendo rico toda su vida. Hay un hilo en las biografías antiguas que lo retrata como pobre o empobrecido, pero eso es erróneo. Probablemente ese rumor surge de la tradición hostil que lo presentaba siempre pidiendo limosna a las puertas de los tiranos sicilianos. Es posible que él aceptara los regalos que le hicieran, pero como muestra de respeto, no porque los necesitara para vivir. A lo largo de toda su vida nunca tuvo que trabajar para ganar dinero, sino que se aprovechó del trabajo de aquellos que labraban sus fincas. Incluso se dice que él fue el primero en no cobrar por sus enseñanzas, aunque tal distinción corresponde en realidad a Sócrates(32). Platón era lo bastante rico para que el Estado le pidiera, en una ocasión en la década de 360, que realizara lo que se denominaba una «liturgia» (*leitourgia*, «servicio público»). En Atenas era habitual que se pidiera a los ciudadanos privados acaudalados

que colaboraran en los gastos públicos. No había impuestos regulares, pero sí algunos impuestos a la riqueza. Algunos eran ocasionales (por ejemplo, la recaudación de dinero para la guerra), pero las liturgias —entre 97 y 118, dependiendo del año— se pedían todos los años.

En la Atenas del siglo IV, de una población total de unos 220.000 habitantes (que había bajado desde el pico de 340.000 de justo antes de la Guerra del Peloponeso), había quizá dos mil hombres lo bastante ricos para ser susceptibles de pagar liturgias, y, de esos dos mil, un grupo de súperricos de trescientos o cuatrocientos estaban sujetos a las liturgias más caras. A un «trierarca», por ejemplo, se le pedía que pagase a la tripulación, equipase y mantuviese un trirreme (un buque de guerra) durante un año, cuyo casco era proporcionado por el Estado. Esta liturgia, sumamente cara, fue asumida en una ocasión por el hijo de Pirilampo, Demos, lo que da una idea de la riqueza que Pirilampo aportó a la familia de Platón al casarse con Perictione. La celebración litúrgica más cara era la *chorēgia*, que implicaba contratar a un coro para un festival dramático o coral y pagar a los instructores, la enseñanza, los ensayos, el atuendo, el escenario y el equipo. Esa fue la liturgia que se le pidió que realizara a Platón; él pagó la formación de un coro de chicos para un festival. El coro de jóvenes tal vez fuera algo menos oneroso económicamente que un coro de hombres para una tragedia, pero no mucho menos.

El Estado asumía que Platón tenía, como mínimo, varios cientos de dracmas disponibles, y al acatar la orden, Platón demostraba estar de acuerdo. De manera que se contaba entre los aproximadamente dos mil hombres más acaudalados de Atenas, es decir, era un verdadero miembro del uno por ciento más rico. Incluso si creemos la historia de que los gastos litúrgicos los pagaba algún otro(33), eso no cambia el hecho de que él fuera primero convocado por el Estado para financiar el coro, y eso no habría

sucedido si su patrimonio inmobiliario no lo ubicara en la categoría de los más ricos. Es posible que a Platón solo se le pidiera que no hiciera más que poner el dinero, pero también es probable que se implicara más porque cuando describió su ciudad-Estado imaginaria en las *Leyes*, dedicó unas cuantas páginas a la importancia educativa de la danza y la forma correcta de abordarla(34).

Diógenes Laercio reproduce el testamento personal de Platón, que parece auténtico(35). He dicho «testamento personal» porque no incluye ninguna mención a la Academia, la escuela que fundó Platón, de manera que debió de hacer disposiciones aparte para ella, tal vez en forma de donación permanente. O tal vez la dejó para que se valiese por sí misma, como había hecho durante su vida; en cualquier caso, sus sucesores no tardaron en cobrar tarifas para ser miembro de la escuela. El grueso de su riqueza parece haber procedido de dos grandes granjas en el campo, al norte y al este de Atenas, una heredada de su familia y la otra comprada por sí mismo.

> *Estas propiedades han sido legadas y estas disposiciones hechas por Platón.*
> La finca en Efistiade, que linda al norte con el camino que parte del templo de Cefisia, al sur con el santuario de Heracles en Efistiade, al este con la finca de Arquéstrato de Frearrio, y al oeste con la de Filipo de Colideo: que a nadie se le permita venderla ni transferirla, y que pase a ser propiedad de Adimanto [seguramente el nieto del hermano de Platón] para todo uso y propósito. Luego está la finca en Eroiades que le compré a Calímaco, que linda al norte con la propiedad de Eurimedón de Mirinuso, al sur con la de Demostrato de Xipete, al este con otra de Eurimedón de Mirrinuso y al sur con el río Cefiso(36). Tres minas de plata[1]; un cuenco de plata que pesaba 165 dracmas; un pequeña taza que pesa 45 dracmas, un anillo grabado y un pendiente, ambos de oro, que en conjunto pesan 4 dracmas y 3 óbolos. Euclides, el cantero, me debe tres minas. Manumití a Artemis. Dejo cuatro esclavos domésticos: Ticón, Bictas, Apolónides y Dionisio. El mobiliario doméstico, como consta en el inventario, del que Demetrio tiene una copia. No debo ningún dinero a nadie. Mis albaceas son Leostenes, Espeusipo, Demetrio, Hegias, Eurimedón, Calímaco y Trasipo.

El testamento muestra que Platón no era rico en dinero, pero el suyo era un caso frecuente en la antigua Grecia. Nunca había el suficiente dinero acuñado para satisfacer la demanda, y había un floreciente sistema de crédito, de bancos o amigos. De ahí que Platón se tome la molestia de señalar que no debe ningún dinero y que Euclides, el cantero, le debe la nada despreciable suma de tres minas (300 dracmas, aproximadamente 20.000 dólares actuales). También se utilizaban lingotes a la par que monedas acuñadas, y por eso Platón hacía una lista de sus objetos más preciosos. La riqueza de Platón servía para algo bueno: le daba tiempo libre. La filosofía habría sido más pobre si Platón no hubiera nacido rico.

Los atenienses que, como Platón, procedían de la élite acaudalada recibían una buena educación y se enorgullecían de su cultura. Según parece, Platón, como muchos de sus pares, traducía tal orgullo en esnobismo. En un brillante fragmento de la *República*(37), primero se lamenta de que la clase de personas que deberían dedicarse a la filosofía son apartados de ella por la seducción del poder mundano, y luego denigra a la gente inadecuada que, atraída por el prestigio de la filosofía, reclama ese campo para sí misma. Concluye con este breve y feroz retrato:

> ¿Y te parece que se ven diferentes en algo de un herrero bajo y calvo que ha hecho dinero? ¿Acaba de librarse de la prisión por deudas y, recién liberado de sus cadenas, se lava en el baño y se pone un manto nuevo, presentándose como novio para desposar a la hija de su amo debido a la pobreza y soledad de esta?

Del mismo modo, la gente de clase trabajadora en la imaginaria ciudad-Estado de la *República* está estrictamente excluida de una parte del gobierno, justificándolo en que su ocupación hace que sea imposible para ellos tener el tipo de pensamientos elevados y a largo plazo que son convenientes para los líderes políticos. Platón se ablandó un poco en años posteriores, pero, influido en primer término por su educación en la

infancia, no solo compartía el orgullo de los de su clase por la riqueza y educación recibidas, sino también la arrogancia frente a aquellos que tenía que trabajar para ganarse la vida. En este sentido, él también era un hombre de su tiempo.

Religión y religiosidad

Los dioses permean todos los aspectos de la vida en la antigua Grecia, hasta el punto de que no existía una palabra para «religión», como si no fuera una actividad separada. Y los dioses y un sentido de la divinidad impregnan tantos de los diálogos de Platón que debían reflejar que tenía creencias sinceras. Dios y los dioses son mencionados más de un centenar de veces en la *República* y el doble en las *Leyes*. Sistemáticamente, Platón hace que personajes en sus diálogos hablen de lo divino de maneras que muestran la seriedad con que se lo toman, y hasta qué punto ven a los dioses como fuerzas del bien. La piedad (tratar a los superiores, tanto divinos como humanos, con el debido respeto y veneración) es un elemento habitual del conjunto de virtudes que Platón consideraba fundamentales. Pero él no aprobaba todos los aspectos de la religión tradicional. Para empezar, no se creía todos los cuentos sobre los dioses, como se encuentran en lo que llamamos los mitos griegos, que habrían sido uno de los rasgos importantes en su educación durante la primera infancia. Dado que creía que los dioses solo podían ser siempre buenos, acabó por rechazar los relatos de sus mentiras, engaños, rencores y demás. «Mejor será que no admitamos en nuestra ciudad el relato de Hera encadenada por su hijo ni que Hefesto fue expulsado del Olimpo por su padre cuando intentó impedir que este

golpeara a su madre, así como cuantas batallas entre dioses ha compuesto Homero en su poesía»(38).

La religión griega se basaba en la práctica más que en la creencia. Carecía de un texto a cuyas estipulaciones hubiera que obedecer, no tenía mandamientos ni credo en los que uno tuviera que creer para ser «ortodoxo», ni tampoco una Iglesia que coordinase la práctica y desarrollase la doctrina. En gran medida, la religión era una cuestión de realizar los rituales como era debido. Pero los rituales se apoyaban a su vez en un firme fondo de creencias: que los dioses existen, que nos mantienen, que saben más y son más poderosos que nosotros, y que pueden conmoverse con el sacrificio y la oración. Todas esas proposiciones fueron cuestionadas o negadas por pensadores y dramaturgos a finales del siglo V, como Platón habría conocido gracias a sus lecturas juveniles y a la asistencia al teatro, pero la única que él rechazaba era la última. Creía que, dado que los dioses son buenos y piensan en nosotros, ellos harán siempre lo correcto, sin que se lo pidamos. Y si se lo pedimos, no debe ser para la prosperidad mundana, sino como ayuda en lo que es, esencialmente, nuestra propia tarea. Tenemos un ejemplo(39):

> ¡Oh, Pan y demás divinidades! Dadme la belleza interior del alma, y haced que la exterior en mí esté en armonía con esta belleza espiritual. Que la sabiduría me parezca siempre una riqueza, y que solo posea tanto oro como cualquier persona sensata, y nadie más sea capaz de tener y manejar.

Respecto a los demás puntos, él sostenía que los dioses existen y, aunque no podamos conocerlos plenamente, sí podemos estar seguros de su bondad y su preocupación por la humanidad; que es imposible que el mundo sea fruto del azar, y lo divino es, en última instancia, responsable no solo de la creación del mundo, sino también de su gobierno y su orden actuales, y que

el ateísmo no solo es un error intelectual sino una forma segura de condenar nuestras almas(40).

Pero Platón era un pensador innovador; aunque reconocía la importancia de la religión convencional para las masas, y la deja más o menos intacta en sus ciudades de ficción, la complementaba con opiniones más filosóficas. Lo más radical era que en sus diálogos él no solo habla de los dioses tradicionales del panteón griego —Zeus y su amplia familia olímpica—, sino también de Dios en singular. Otros pocos pensadores antes que él y algunos más durante su vida también lo hicieron; este linaje empezó con Jenófanes de Colofón el siglo VI/V e incluía a otro discípulo de Sócrates llamado Antístenes. Platón participó e impulsó un movimiento que culminaría solo unas décadas después de su muerte en el monoteísmo de los estoicos, quienes veían a los dioses tradicionales como las religiones semíticas ven hoy a los ángeles: agentes de la providencia de Dios para el mundo. Platón empieza en esa dirección, en especial con la teología astral que esboza en los diálogos tardíos como *Timeo* y las *Leyes* en los que los cuerpos celestiales son dioses que —casi al modo de la astrología— median entre Dios y la humanidad.

Los dioses olímpicos estaban presentes en el mundo, su influencia era inmediatamente visible. Zeus hacía llover; Poseidón causaba los terremotos; Deméter hacia crecer las cosechas; y así sucesivamente. La tradición monoteísta del pensamiento griego siempre pretendió trascender esa perspectiva mundana. Dado lo que sabemos de la personalidad de Platón a partir de su filosofía con su énfasis sobrenatural en el alma y las Formas trascendentes, su entrada en el club de los monoteístas griegos no debería sorprendernos.

Partiendo de esa base casi monoteísta, Platón llegó a sostener la asombrosa idea de que la propia filosofía tenía un propósito religioso:

asimilarse a Dios(41). Pensadores con más espíritu ético mantendrían que la perfectibilidad de una persona radica en su culminación de la naturaleza humana, no en trascenderla. Pero Platón creía que la naturaleza humana tenía un componente divino, además de animal —que nos atrae lo que es verdad, así como lo que es placentero— y que nuestro propósito es desarrollar lo divino en nosotros, convertirnos en divinos nosotros mismos. No obstante, reconoce que son muy pocos quienes se sentirán interesados en asumir la dura y privada tarea que implica recorrer ese camino; para la mayoría de la gente, la religión seguirá siendo el culto público a las deidades olímpicas mediante festivales y sacrificios. Pero Dios es el paradigma de la bondad y la perfección moral, y eso inspirará al menos a unos pocos para pretender ser como él tanto como puedan serlo seres encarnados. Nuestras almas son inmortales y la importancia de la filosofía consiste en purificar el alma hasta que sea capaz de alcanzar la comunión con Dios y liberarse del ciclo constante de la reencarnación. Cualquiera que consigue ser filósofo en tres encarnaciones sucesivas nunca volverá a encarnarse(42). En cuanto al resto de nosotros, incapaces como somos de una inmersión tal, Platón estaba convencido de que incluso la religión ordinaria, el culto a los dioses olímpicos, era una fuerza para el bien que mantenía a la gente en el estrecho sendero de la moralidad. Esa religión politeísta fue la que le enseñaron y practicó en su juventud, y es probable que aprendiera sus ventajas con su propia experiencia.

Los pensamientos de madurez de Platón sobre Dios y la religión representan algunas de sus ideas más sinceramente asumidas. El Dios de Platón es un ser racional, que rige el universo por el bien de sus criaturas, sobre todo de los seres humanos, y ha dejado pistas de que eso es lo que hace, pistas que son visibles para aquellos con ojos para ver. Sin embargo, a pesar de ser, por así decirlo, la Razón personificada, el Dios de Platón es

capaz de causar el tipo de respuesta emocional que constituye el sentimiento religioso, porque Él no nos hace más que bien. Cuanto hay de mal en nuestras vidas es solo culpa nuestra, no de Dios. Dios es «la mejor clase de alma, la que se ocupa del universo como un todo y nos guía a lo largo de su camino»(43).

Otro rasgo excepcional del tratamiento que le da Platón a la religión es el subrayar aspectos que, aunque tradicionales, no pertenecían a la corriente principal del pensamiento de la época. Sus palabras sobre la asimilación a Dios como meta de la vida reproducen como un eco una corriente extática y salvacionista de la religión griega, en la que uno trasciende el mundo material purgándose de las impurezas y se convierte, de hecho, en un dios él mismo. Pero para Platón ese estado no se alcanza mediante prácticas como la toma de drogas o la danza en trance (cuyos practicantes más famosos eran, en la época de Platón, los coribantes de Asia Menor), sino gracias a una búsqueda personal. Conviene en que requiere una «locura providencial» transcender el mundo material y atisbar la «Llanura de la verdad»(44), pero el trabajo de transformar ese atisbo en una conciencia permanente es en gran medida un trabajo racional.

De manera que debemos imaginarnos a Platón ajustándose durante toda su vida a la religión cívica, cumpliendo con los actos privados de culto y participando en los rituales atenienses programados, como cuando, al principio de la *República*, hace asistir a Sócrates a un festival en el Pireo. Pero, a la vez, también se instaba a sí mismo y a otros a no aceptar de buenas a primeras las creencias convencionales (un tema recurrente en su obra), sino a ir más lejos y a mayor profundidad, e incluso a intentar salvar el abismo entre la humanidad y la inmortalidad. Es «la cercanía [a las Formas trascendentes] lo que da a un dios sus cualidades divinas»(45), y Platón sostiene constantemente la promesa de que un verdadero filósofo

también puede llegar a conocer y a contemplar la Llanura de la Verdad, donde subsisten las Formas. No se trata de un lugar literal, sino del modo que tiene Platón de expresar la idea de que hay algo en el mundo aparte de lo que nuestros cinco sentidos pueden detectar.

Características personales

Así, de niño, Platón era estudioso y tenía pretensiones literarias, y, de adulto, era acaudalado, arrogante y religioso. ¿Podemos decir algo más acerca de su personalidad y cualidades? Para eso tenemos que depender en gran medida de las biografías antiguas, pero es precisamente en el campo de la personalidad y el temperamento de Platón donde resultan menos fiables: tienden a deducir características de lo que él escribió en los diálogos, exageran y se contradicen. La mayor parte de los detalles de su personalidad proceden de la tradición hostil iniciada, en especial, por Aristóxeno de Tarento. Según este, Platón era físicamente repulsivo, moralmente corrupto e intelectualmente deshonesto. Era un pederasta, un putero y un esclavo de los tiranos, pese a su deseo de tener poder político. Nada de su obra es original, todo lo ha extraído de otros pensadores. No hay forma de demostrar que Aristóxeno se equivoque, pero seguramente tanta vehemencia le traiciona.

Platón ciertamente poseía sentido del humor. Hay muchas bufas, ironía y sarcasmo en los diálogos. Pero hay poco que nos haga reír estentóreamente. Es un humor contenido, más cercano al de Cervantes que al de P.G. Wodehouse. Los diálogos con mayor veta humorística son *Apología de Sócrates*, *Eutidemo* y el *Banquete*. También hay eporádicas escenas cómicas, como el portero enfurruñado de *Protágoras*, o uno homoerótico

cerca del principio del *Cármides*: Sócrates llama al joven Cármides porque está interesado en la belleza de los jóvenes de Atenas, belleza de mente tanto como de cuerpo. La llegada de Cármides «dio lugar a muchas risas porque cada uno de nosotros que estaba sentado al instante empezó a empujar a su vecino con la intención de hacer sitio para que Cármides se sentara a su lado, hasta que, de los que estaban en los extremos, uno tuvo que levantarse y al otro le hicimos caer a tierra de costado».

Tras descartar la idea de que su nombre se refiera a su complexión gruesa, nada sabemos sobre cuál sería el verdadero aspecto físico de Platón. Existen bustos que son o podrían ser del filósofo, pero todos son copias romanas de originales griegos perdidos, y, en cualquier caso, solo muestran la cabeza y los hombros (*véase* Ilustración 1.2). Se ajustan al canon de los retratos de filósofos: Platón tiene flequillo (de aspecto demasiado romano para inspirar confianza en su autenticidad) y una tupida barba. Sus rasgos son severos, con una boca levemente caída y una frente arrugada por los profundos pensamientos. Una fuente nos dice que era encorvado y que eso lo imitaban sus admiradores. Quienes derivan su nombre de su gruesa complexión lo describen como fornido.

Algunos afirman que tenía una voz débil. Algunos sostienen que se mantuvo célibe, otros que mantuvo múltiples aventuras. Era un hombre sobrio, incluso sombrío, serio, humilde; le gustaban las olivas, un alimento de campesinos, pese a su riqueza; se esforzaba por no dormir demasiado. Según parece, tardaba en encontrar defectos en los demás, y se preguntaba: «¿No seré así yo también?». Algunos estudiosos recientes han inferido de su anonimato en los diálogos y la tradición que afirma su altivez que era tímido. Y así sucesivamente. Paso por alto anécdotas más insustanciales. El problema con estas historias es que llevan la huella de proceder bien de la tradición hostil o bien de la cómica, o de las reacciones a esa hostilidad. En

la tradición hostil, Platón es malicioso, irrespetuoso hasta la arrogancia, celoso, deshonesto, avaricioso; en la tradición favorable es altruista, un verdadero amigo, valeroso y demás(46). Aquí no hay mucho que aprender. Incluso si dispusiéramos de las primeras versiones de los textos sobre Platón escritos por gente que lo conoció, seguramente tendrían que tomarse con una abundante dosis de escepticismo. Sabemos cómo eran las biografías encomiásticas griegas del siglo IV: tómese, por ejemplo, *Evágoras* de Isócrates, y *Agesilao* de Jenofonte, que, con su bastante aburrido catálogo de las virtudes de sus sujetos, están más cerca de la hagiografía que de la biografía.

Hasta ahí lo que sabemos de Platón, niño y hombre. Tal vez habría podido ser como una docena de jóvenes de alta cuna de su generación en Atenas, si ellos estuvieran a su altura en cuanto a inteligencia. Pero dos sucesos que le afectaron muy profunda y personalmente le empujarían hacia el sendero que lo ha convertido en un personaje famoso incluso hoy en día. El primero fue la crueldad de los Treinta Tiranos, y el segundo la condena de Sócrates por la democracia restaurada.

2

El entorno intelectual

COMO HEMOS VISTO, LAS PRIMERAS ETAPAS de la educación de Platón en Atenas fueron caóticas y bastante simples, y tanto en la *República* como en las *Leyes*, él recomienda que se apliquen grandes cambios(1). Cuando empezó a interesarle la filosofía, Platón debió de ser autodidacta en gran medida. Habría participado en las conversaciones de sus hermanos y otros, leído los libros de quienes habían muerto o estaban ausentes y asistido a las clases y seminarios de hombres vivos. En esto fue especialmente afortunado porque Atenas ya había ocupado su lugar como líder cultural del mundo griego, hasta el punto de que el historiador Tucídides afirmó que la ciudad de la época de Platón estaba creciendo como «la escuela de Grecia»(2). Artistas e intelectuales de toda laya pasaban por la ciudad o se instalaban en ella. Un floreciente mercado de libros hacía circular las obras disponibles, aunque la plena alfabetización se limitaba a las capas más acaudaladas de la sociedad ateniense y a los esclavos educados. En un cambio crucial, la gente empezó a leer para sí misma, en lugar de hacer que un esclavo le leyera una obra en voz alta.

La tradición anecdótica ciertamente da por sentado que Platón era muy leído, a juzgar por el número de escritores que, se supone, plagió. Casi toda la *República* se la habría copiado a Protágoras de Abadera y el *Timeo* a Filolao de Crotona; Platón también tomó mucho prestado del dramaturgo pitagórico Epicarmo de Cos; a Platón no se le permitía asistir a las reuniones de los grupos pitagóricos para que no les robara las ideas; sacó la idea de escribir sus obras como diálogos de Sofrón, escritor de mimo —una variante de la comedia dórica—, cuya habilidad para la caracterización también habría imitado; se copió la obra de sus colegas socráticos Antístenes y Aristipo y, más inexplicablemente, del matemático Brisón de Heraclea. Platón era tan original que la tradición hostil estaba desesperada por cuestionar su originalidad. Estas historias no están equivocadas en el sentido de que, como cualquier escritor, Platón se aprovechaba de numerosas fuentes; simplemente añaden un giro hostil en ellas y pasaban, exagerando, del «aprendido de X» al «plagiado de X». Platón raramente se limitaba a tomar prestada una idea de cualquiera de sus maestros, ni siquiera de Sócrates, sin transformarla y utilizarla a su modo y en el contexto de sus propios principios filosóficos.

Platón y los presocráticos

Los «presocráticos» es el nombre que se le da a un grupo variado de pensadores —proto-científicos, filósofos, incluso algún esporádico profeta místico— que vivieron y trabajaron, como implica el propio nombre, antes de Sócrates. Lo que les unió fue la tentativa de dar una explicación sistemática de todo el universo conocido y de sus mayores rasgos, desde la configuración de las estrellas a la crecida del Nilo. En realidad, pese al

nombre, el tipo de trabajo científico que hacían se prolongó durante la vida de Sócrates y aún más allá. Entre los presocráticos, Platón menciona por su nombre a Tales de Mileto, Heráclito de Éfeso, Parménides y Zenón de Elea, Empédocles de Agrigento, Pitágoras de Samos (y los pitagóricos) y Anaxágoras de Clazómenas. Eso constituye una nómina bastante completa de las principales eminencias, a lo que hay que añadir que en otros momentos se refiere o toma prestadas doctrinas presocráticas sin citar nombres. Sin embargo, el que no mencione por su nombre a Demócrito de Abdera, un pensador muy importante y prolífico escritor que todavía trabajaba y escribía en vida de Platón, es un enigma perenne, al que se refirió por primera vez Diógenes Laercio. Está claro que Platón había leído a fondo muchos tratados presocráticos, y seguramente también conocía el resumen de las teorías presocráticas de otros preparado por el polímata Hipias de Élide hacia finales del siglo V.

Lo que adoptó básicamente Platón de los presocráticos fue el principio fundamental de que el mundo no es el patio de recreo de dioses caprichosos, sino un sistema ordenado que resulta comprensible para la mente humana y que, por tanto, puede ser descifrado por la razón y la argumentación, en lugar de por los sentidos y la fe. Pero se muestra crítico en general con la obra científica de los presocráticos. Varios de ellos eran materialistas que sugerían que todo accesorio del mundo se derivaba de una única sustancia subyacente o de unos pocos sustratos parecidos. Anaxímenes de Mileto, por ejemplo, hizo del aire su sustancia cósmica primaria y afirmó que todo lo demás era el resultado del enrarecimiento o la densificación del aire. Platón denomina a este tipo de nociones pueriles e incluso ateas(3); desde su punto de vista no es cierto que las únicas cosas que existen en el mundo sean cuerpos y sus propiedades. En el *Fedón*, Platón atribuye a Sócrates una especie de autobiografía intelectual, que bien

podría ser tanto de sí mismo como de Sócrates. Dice que a Sócrates le emocionaba la obra de Anaxágoras, que sostenía que la Mente era la fuerza creativa e impulsora del cosmos, pero le parecía que no seguía bien esa idea y, como Anaxímenes y otros, se basaba en causas puramente materiales y mecánicas(4). En el *Timeo*, el más presocrático de los diálogos, Platón prestó a esa clase de idea protocientífica una atención más comprensiva(5), pero en conjunto le dio poco valor y pensó que estaban indagando en áreas en las que la verdad era incognoscible.

Los dos pensadores presocráticos que ejercieron mayor influencia sobre Platón, y por quienes él mostraba el mayor de los respetos, son Parménides («venerable y extraordinario», lo llama Platón)(6) y Heráclito. Platón los presenta como polos opuestos: Parménides y los eleáticos (como se les conoce) que le seguían, como paladines de la estabilidad y el ser; y Heráclito como el profeta del cambio universal y el devenir. Los eleáticos también enseñaron a Platón lo convincente y poderosa que puede ser una argumentación y lo importante que es ser consciente de los supuestos ocultos en que puede basarse un argumento. Fragmentos importantes de argumentación en el diálogo *Sofista* se dedican a aclarar ese tipo de confusiones, irónicamente, aquellas que generaron y perpetuaron los eleáticos.

Platón parece haberse topado con estas dos líneas del pensamiento presocrático en un momento temprano de su vida, porque las biografías y las anécdotas antiguas nos informan de que tuvo otros dos maestros de filosofía, aparte de Sócrates: un heraclíteo llamado Crátilo y un parmenídeo llamado Hermipo(7). Aristóteles no cita a ningún maestro parmenídeo pero afirma que Crátilo fue de hecho el primer maestro de Platón(8). Fuera cual fuese la fuente, las influencias tanto eleáticas como herclíteas son claramente detectables en la obra de Platón. En su metafísica, combinaba

una fe eleática en la existencia de entidades eternas y estables con la opinión heraclítea de que el mundo de los sentidos estaba en flujo constante. Todo ahí está cambiando en el curso del tiempo, y nada retiene ni siquiera sus cualidades dominantes, así que tenemos que buscar en otra parte entidades que sean en verdad lo que son sin reservas, y así sean cognoscibles y definibles. Cualquier cosa que yo llame «bella» puede que no lo sea para alguien distinto, o en otro contexto, o en otro tiempo, así que ¿cómo sabemos cómo utilizar el término? Debe ser, pensó Platón, porque existe una entidad que representa para nosotros un paradigma permanente de la Belleza. De los eleáticos, Platón aprendió la distinción entre apariencia y realidad, de la que dependía su crucial distinción epistemológica entre creencia —u opinión— y conocimiento.

En cuanto al pitagorismo, una de las biografías antiguas llega al extremo de afirmar que el pensamiento de Platón era una síntesis de ideas socráticas, pitagóricas y heraclíteas: «Siguió a Heráclito en lo que tenía que ver con la percepción, a Pitágoras en lo referido al conocimiento, y a Sócrates en la política»(9). Otros sencillamente se limitan a retratar a Platón como miembro de la escuela pitagórica. Se trata de exageraciones, pero solo de exageraciones. El pitagorismo influyó en la metafísica de Platón —en especial en su idea de que los números tienen el tipo de inmaterialidad, permanencia y perfección que Platón atribuye a las entidades metafísicas que él denomina Formas, y en sus explicaciones de los principios fundamentales del universo—, pero él aprendió mucho más que eso de los pitagóricos, como veremos en el sexto capítulo. El homenaje más llamativo que hizo Platón al pitagorismo consistió en convertir a un pitagórico de ficción, Timeo de Locros, en el portavoz de su concepción del universo físico, como una forma de reconocer que estaba inspirada por una obra pitagórica similar.

Sin duda, la lectura y la reflexión sobre los presocráticos se prolongaron durante toda la vida de trabajo de Platón; su detallado conocimiento de las ideas pitagóricas, por ejemplo, parece remontarse a después de su visita en la década de 380 al sur de Italia, que era el centro del pitagorismo. De hecho, Diógenes Laercio fecha el conocimiento de Platón de esa escuela en el encuentro con los dos pitagóricos que más le influyeron para esa visita. Pero parece más prudente decir que Platón estaba empapándose de obras presocráticas desde una edad temprana, y que sus acuerdos y desacuerdos con ellas afectó de manera esencial a su pensamiento.

Platón y los sofistas

En el tercer cuarto del siglo V, había empezado a llegar a Atenas un nuevo grupo de maestros profesionales para proporcionar una especie de educación superior. Muchos de los sofistas (como se les llamó, aunque, como en el caso de los «presocráticos», la etiqueta genérica oscurece las diferencias específicas) eran profesores itinerantes, aunque varios de ellos permanecieron en Atenas durante largos periodos. La palabra «sofista» se utilizaba para calificar a cualquiera al que se considerase sabio, pero en el último cuarto del siglo V había acabado por referirse más específicamente a un experto que estaba preparado para impartir su conocimiento mediante la enseñanza. Los sofistas enseñaban una amplia variedad de temas —de matemáticas a artes marciales, y de historia a música— además de asuntos concretos que eran más populares en lugares concretos. Buena parte de sus enseñanzas no era tanto teóricas como prácticas. Ese es el rasgo más importante en que su contemporáneo, Sócrates, difería de ellos: si hemos de fiarnos de Platón, Sócrates estaba interesado en la teoría metafísica y ética,

así como en desarrollar un método de argumentación e indagación eficaz. Sócrates no era un profesional; no cobraba por su enseñanza porque pensaba que lo más importante que tenía que transmitir era ánimo e inspiración, no información ni la clave para el éxito mundano.

El tipo de éxito que los sofistas afirmaban enseñar difería de manera drástica del tipo que se había apreciado en el pasado, que se basaba en el carisma, en los valores aristocráticos de la valentía militar, la elocuencia, la deportividad, la gracia y la apostura. La posesión de ese conjunto de cualidades concedía a un hombre *aretē*, excelencia; bajo la influencia de los sofistas, el significado de la palabra cambió, para significar excelencia política y moral, un tipo de excelencia que no dependía de la sangre ni de la educación, sino que tenía que ganarse y trabajar para ello. Los sofistas no emprendieron esta revolución, sino que fueron los más empeñados en perpetuarla.

En esencia, lo que necesitaba una persona para alcanzar el éxito en Atenas y otros Estados democráticos en Grecia era la habilidad para argumentar bien. La democracia generó una cultura oral, y la propia vida de un político, por no hablar de su carrera, podía depender de su habilidad para impartir un discurso persuasivo en la asamblea popular o ante un tribunal. Y así, en Atenas, algunos sofistas eran profesores de retórica y debate (y por consiguiente de gramática, terminología, argumentación y otros temas que servían de base a la retórica y el debate). Algunos enseñaban a sus alumnos a defender a ambos opuestos de un caso en que los dos tuvieran la misma credibilidad, frente a la opinión irreflexiva de que la verdad radicaba solo en uno de los opuestos y no en el otro. Saber hablar bien era una buena vía hacia el poder político en la Atenas democrática.

Los sofistas lo entendieron totalmente e hicieron un uso extensivo analítico de la oposición entre naturaleza (*physis*) y convención (*nomos*, la

misma palabra que significa tanto la «ley» oficial como la «costumbre» extraoficial). ¿Los dioses existían en realidad o eran invenciones humanas? ¿Cuánta confianza puede depositarse en leyes dictadas por el hombre viendo la rapidez con la que se cambian y revocan, y difieren de una cultura a otra? ¿Existía una ley natural, cuyas exigencias debían ser más vinculantes para nosotros? ¿Es una ley natural, que solo es realista reconocer, el que el Estado o los individuos más fuertes dominen a los más débiles o los fuertes deberían contenerse y rehusar a su egoísmo con arreglo a la justicia convencional? Pero ¿acaso eso no convierte la ley humana en una especie de tirana? Y así sucesivamente. Platón aborda y cuestiona muchos de esos problemas en sus diálogos, y la distinción naturaleza/convención subyace a muchos de sus argumentos.

Y así fueron los sofistas quienes enseñaron a los jóvenes atenienses de la élite acaudalada — sus tarifas eran muy elevadas(10)— a pensar crítica y racionalmente. Fueron ellos los primeros en explorar temas que hoy en día llamaríamos sociología, psicología y ciencia política. Sus enseñanzas les parecieron emocionantes a muchos jóvenes atenienses. No sabemos si Platón asistió a alguna de sus clases o seminarios, pero es muy probable. Su apogeo coincidió con la juventud de Platón. Tal vez el joven Hipócrates, que en el *Protágoras* despierta por la mañana temprano a Sócrates para asegurarse de que llegan puntuales a la casa donde se reunían varios sofistas para promocionar lo que ofrecían, representara al joven Platón. En ese diálogo, pinta un vívido (y en cierto modo irónico) retrato de los sofistas trabajando que parece extraído de la experiencia personal. Protágoras de Abdera pasea por la galería de la casa de un rico, seguido de un grupo de jóvenes (entre ellos Cármides, el tío de Platón), quienes escuchan atentamente sus palabras; Hipias de Élide está sentado en la galería de enfrente, rodeado por otro grupo. Mientras que Pródico de Ceos se halla en

una sala contigua con sus admiradores. Aparte de estos tres, aparecen o son mencionados otros sofistas en los diálogos: Gorgias de Leontinos, Polus de Agrigento, Trasímaco de Calcedonia, Eveno de Paros, Damon de Atenas y los hermanos Eutidemo y Dionisodoro de Quíos.

Pero la emoción que despertaban los sofistas quedaba compensada por cierta sospecha, sobre todo entre aquellos de valores conservadores. «Cualquier caballero ateniense decente», afirma Anito en el *Menón* de Platón, «hará mejor el trabajo de enseñar a un joven que los sofistas»(11). Se les temía por sus habilidades, por ser *deinos*, una palabra que significaba a la vez «listo» y «aterrador». El orador más famoso de todos ellos, Gorgias de Leontinos, no atenuó esos temores cuando equiparó el discurso a una droga poderosa que funciona mediante una especie de engaño o turbación para agitar o calmar las emociones y cambiar las mentes de los hombres(12). En un episodio de comedia provocador en su obra *Las nubes*, producida en 423, Aristófanes representaba un debate entre un Argumento injusto y un Argumento justo, en el que el primero aplasta a su anticuado rival con argumentos sofistas.

Ahí había potencial para un conflicto real, pero no está claro hasta dónde llegó. Según parece, alrededor de 430, un decreto propuesto por un tal Diopites, se aprobó en Atenas con la intención de que «cualquiera que no mostrara el debido respeto a los fenómenos divinos o que se ofreciera a enseñar a otros sobre los fenómenos celestiales debería ser juzgado»(13). Era el principio de la Guerra del Peloponeso, los atenienses estaban sufriendo una pandemia, y se volvieron hacia la ciencia y la religión(14). En sí, el decreto de Diopites se dirigía contra los científicos presocráticos más que contra los sofistas, y era, tal vez, un modo de atacar a Pericles, el principal estadista ateniense del momento, que tenía a Anaxágoras entre sus mejores amigos. Pero el caso parece que no llegó ante los tribunales y

Anaxágoras simplemente abandonó Atenas para evitar problemas. Protágoras, el primer y más filosófico de los sofistas, también parece haber sido atacado, pero, una vez más, las pruebas no nos permiten asegurar que ningún caso llegara a los tribunales. Por otro lado, es cierto que otro de los colegas de Pericles (pariente por matrimonio), el musicólogo y teórico político Damón de Atenas, fue desterrado «por parecer demasiado intelectual»(15). Y Diágoras de Melos, un poeta no muy importante, huyó al exilio para evitar un juicio por ateísmo.

En Atenas, hacia finales del siglo V, existía un incuestionable grado de intolerancia, exacerbada por el hecho de que la mayoría de los sofistas no eran atenienses y se estaban haciendo insultantemente ricos, pero unas pocas acusaciones incompletas no equivalen a una persecución sistemática, y la rica y ociosa Atenas todavía era un lugar acogedor para artistas e intelectuales. A Sócrates y a Platón les habría costado mucho más progresar en cualquier otra parte. Los intelectuales solo tenían problemas en aquellas raras ocasiones en que se creía que eran políticamente indeseables o (lo que venía a ser lo mismo) que corrían el riesgo de ofender a los dioses. Los instrumentos legales a disposición contra ellos eran o bien el decreto de Diopites o el más flexible cargo de impiedad, la acusación que se presentaría contra el maestro de Platón, Sócrates.

Platón convenía en que los sofistas suponían un peligro, pero por diferentes razones. Es cierto que pensaba que su obra podía llevar a alguna gente a conclusiones amorales y políticamente dudosas, y se opone con fuerza a eso en *Gorgias* y el primer libro de la *República*, donde su principal interlocutor es Trasímaco. Por lo que a Platón se refería, los estudios intelectuales no tenían razón de ser, a no ser que condujeran a una comprensión de lo que es el bien para los seres humanos. Pero otros sofistas, como Protágoras, mantenían posiciones totalmente convencionales

en moral y política, y Platón, precedido por Sócrates, se regocijaba aprendiendo de los sofistas que la ciencia política era una ciencia, algo que había que dejar en manos de expertos, no de aficionados.

El desacuerdo de Platón con los sofistas se debía, en primer lugar, a sus métodos de enseñanza: trataban a sus estudiantes como receptores pasivos de información en lugar de como co-investigadores activos que persiguen el conocimiento; y, en segundo lugar, a sus asunciones y argumentos. No profundizaban en la comprensión de las cuestiones políticas y morales porque les interesaba exclusiva o básicamente el enseñar a sus alumnos a tener éxito en el contexto de la política o la moral vigentes. Para hacer eso en la democrática Atenas, tenían que adoptar los criterios y los valores de la masa, que Platón consideraba en gran medida corruptos. Sus argumentos también tendían a defender el relativismo antes que los estándares morales absolutos. En palabras de Protágoras, «El hombre es la medida de todas las cosas», y parte de lo que quería decir es que no existe nada correcto o incorrecto en términos absolutos. Somos nosotros quienes determinamos nuestras propias verdades. De ahí que, a diferencia de muchos sabios anteriores de Grecia, los sofistas no recurrían a la autoridad divina para justificar lo que decían, sino que hablaban en sus propios nombres.

Además, algunos sofistas estaban empeñados en imponerse en los debates costara lo que costase, e incluso simplemente en ganar puntos contra los rivales para conseguir el aplauso de la audiencia. En el mejor de los casos, les interesaba sinceramente formar la mente, pero Platón pensaba que la educación también debía formar el carácter porque una persona malvada utilizará los logros intelectuales obtenidos por los sofistas con malas intenciones. Los sofistas celebraban concursos de debates y adoptaban cualquier postura que pudieran presentar como plausible, mientras que Platón buscaba principios morales y políticos que superaran el

más riguroso examen. ¿Por qué debería la habilidad de hablar bien capacitar a una persona para ser un líder político? Un retórico no hace más que imponerse a otros con su punto de vista; persuade a los demás en lugar de decirles la verdad. ¿El criterio aplicable no debería ser si posee o no preparación política, que en términos platónicos es la habilidad para beneficiar a todos los miembros de una comunidad? La diferencia de enfoque queda claramente resumida en una declaración de Isócrates de Atenas, uno de los herederos de los sofistas del siglo IV, de que «la creencia plausible sobre cosas útiles es muy superior al conocimiento exacto de las cosas inútiles»(16). En varios puntos de los diálogos, Platón se opone e incluso se alegra de la acusación de que la filosofía tal como él la entendía era poco práctica por no decir inútil. Sin embargo, como veremos, Platón creía que sus principios también tenían una aplicación práctica. Y en Siracusa llevó a cabo su famoso intento de demostrarlo.

Platón y Sócrates

En opinión de Platón, Sócrates era la «mejor, la más sabia y más justa» persona de su tiempo(17), y se dice que agradecía a su buena estrella el haber nacido en ese tiempo(18). He sugerido que los hermanos de Platón le presentaron a Sócrates; de hecho, entre los biógrafos antiguos, Apuleyo de Madaura afirma que era su padre, Aristón, quien hizo las presentaciones dado que pensaba contratar a Sócrates como tutor de Platón. Pero lo cierto es que Aristón llevaba mucho tiempo muerto. Tal vez Apuleyo pretendía nombrar a Pirilampo, el padrastro de Platón; pero, aun así, fue en Roma y las ciudades provincianas del Imperio romano de la época de Apuleyo cuando los ricos empezaron a contratar a filósofos famosos como tutores

privados para sus hijos, no en la Atenas del siglo V. En cualquier caso, es posible que, desde aproximadamente los dieciséis años, Platón conociera a Sócrates, quien ya reunía a su alrededor a un grupo de jóvenes. Nacido en 470/69, se le menciona por primera vez como una influencia sobre los jóvenes en un fragmento de una comedia producida a finales de la década de 430, y en el momento en que nace Platón era lo bastante famoso para ser uno de los traseros de la obra satírica *Las nubes*, de Aristófanes, producida en 423. Aunque Sócrates no era del mismo estrato social que la familia de Platón, se había casado bien y era una figura habitual en algunos círculos de la alta sociedad ateniense.

Se contaba que, la noche antes de conocer a Platón, Sócrates soñó que acunaba a un polluelo de cisne en su regazo, al que le crecieron las alas y se fue volando, con un canto tan dulce que complacía tanto a dioses como a hombres, y al día siguiente, al conocer a Platón, lo reconoció como el cisne de su sueño. El cisne era el ave de Apolo, por la belleza de su canto y por la leyenda que dice que, dado que nunca canta tan bellamente como antes de morir, es capaz de predecir su muerte: Apolo era el dios de las profecías, así como de la música. Los biógrafos antiguos dicen muy poca cosa sobre la relación entre Sócrates y Platón. Reflejan el hecho de que fue importante para ambos: para Sócrates porque había encontrado a alguien que prosiguiera con su obra, y para Platón porque había encontrado a su maestro. Pero la mayoría de los relatos bien se centran en cómo Sócrates convirtió a Platón a la filosofía, al persuadirlo en una anécdota de que no se convirtiera en un soldado mercenario profesional(19), o bien proceden de la tradición hostil a Platón e implican que este malinterpretó las enseñanzas de Sócrates. Por ejemplo: «Dicen que Sócrates, después de escuchar a Platón leer el *Lisis*, dijo: “Qué montón de falsedades cuenta el joven sobre mí”»(20).

Resulta difícil saber qué decir sobre Sócrates porque la persona histórica es imprecisa. Él no escribió nada de su propia mano, pero seguramente porque en aquellos tiempos era raro que una persona pusiese sus pensamientos por escrito, no porque dudase de la palabra escrita. *Las nubes* de Aristófanes, pese a que fue contemporánea de Sócrates, es prácticamente inútil como prueba porque su «Sócrates» es una figura que lo abarca todo, una amalgama de versiones cómicamente exageradas de sofista y presocrático. Contamos con los escritos socráticos completos de dos de sus seguidores, Platón y Jenofonte, pero ambos escribieron una especie de ficción: lo que Sócrates pudiera haber dicho y hecho había sido en conversación con fulano o mengano sobre tal o cual tema. Por ejemplo, cuando leemos el *Laques* de Platón no debemos pensar que Sócrates entablara nunca conversación con los dos generales atenienses, Laques y Nicias, sobre la cuestión del valor; es posible que lo hiciera, sí, pero pese a todo, Platón no pudo estar presente en la conversación y nadie dejó constancia de la misma. La conversación es la idea que tenía Platón de lo que podía haber ocurrido si tal reunión hubiera tenido lugar. No sabemos lo que el propio Sócrates pensaba del valor, solo lo que Platón le hace decir. Por tanto, toda la filosofía de los diálogos debe atribuirse a Platón, no a Sócrates.

Los detalles serán imprecisos, pero el tenor general de la obra de Sócrates está claro. En un famoso pasaje el político y filósofo romano Cicerón dijo que él «fue el primero en bajar la filosofía de los cielos, pasarla a la sociedad e incluso introducirla en las casas de la gente e impulsar a esta a pensar sobre la vida y la moralidad, sobre qué es bueno y qué no lo es»(21). De hecho, dado que los primeros sofistas antecedieron a Sócrates, fueron ellos los primeros en «bajar la filosofía de los cielos» (es decir, romper con la cosmología protocientífica de los presocráticos) y centrarse en la política

y en la ética humana. Sócrates, desde esta perspectiva, formaba parte de un movimiento seguido por los sofistas y el pensador presocrático Demócrito de Abdera; pero probablemente sea más prudente decir que fue el elemento más importante de ese movimiento.

El resumen de Aristóteles de la obra de Sócrates también es útil(22): «Aunque limitó sus indagaciones a la ética y no estudió la naturaleza del universo como un todo, no dejó de buscar lo universal dentro de la esfera moral y fue el primero en concentrar su atención en las definiciones». Eso es en gran medida lo que encontramos haciendo a Sócrates en un conjunto de los diálogos de Platón, y, en menor medida, también en las explicaciones que da Jenofonte sobre Platón. En *Laques*, por ejemplo, el tema es definir el valor. Uno de los interlocutores de Sócrates sugiere que el valor consiste en mantenerse firme en la batalla. Pero Sócrates presenta un contraejemplo que demuestra que «mantenerse firme en la batalla» no es una definición universal del valor. Y así va avanzando la búsqueda de una definición —que es en verdad la búsqueda de un conocimiento contrastado—. Gracias a Sócrates, la filosofía se convirtió en inquisitiva y autorreflexiva, cuando hasta entonces solo había sido dogmática. Para Sócrates y luego para Platón, la filosofía consistía en argumentar, no en la producción de ideas grandiosas que ni se han probado ni pueden probarse.

La búsqueda socrática de definiciones que den cuenta del verdadero significado de los términos tenía una importancia fundamental para Platón. Inmediatamente después de su comentario sobre Sócrates, Aristóteles prosigue: «De ahí que su seguidor, Platón, juzgara que las entidades así definidas no podían ser cosas perceptibles, sino que debían de ser de una clase distinta, porque es imposible que exista una definición general de una cosa sensible, dado que están cambiando constantemente». La «clase distinta de entidades» son las Formas platónicas, las entidades metafísicas

que son la contribución más conocida de Platón a la filosofía. Platón creía que las únicas cosas que son lo bastante estables y constantes para ser verdaderamente definibles y cognoscibles son esas entidades inmateriales, que existen en un espacio celestial, que en el *Fedro* se denomina la Llanura de la Verdad. Por tanto, en la medida en que el objetivo de la filosofía es el conocimiento, un filósofo tiene que conocer las Formas, los únicos verdaderos objetos susceptibles de conocerse. La Razón garantiza al buscador que las Formas existen, de manera que él también pueda percibir su existencia. Diógenes el Cínico cuestionó en una ocasión su existencia: «Puedo ver una mesa y una taza, pero no la mesidad ni la tacidad». A lo que Platón replicó: «Eso es cierto, porque tienes los ojos con los que ver una taza y una mesa, pero no la inteligencia con la que comprender la mesidad y la tacidad»(23).

Cuando Aristóteles dijo que Sócrates limitaba su estudio a la ética (*ēthika*), se refería a que a Sócrates le preocupaba el carácter (*ēthos*), lo que lo constituye y lo que la gente puede hacer para ser mejor. La ética y la política se relacionaban de una forma peculiar en la Grecia clásica. Todo el mundo asumía, y por buenas razones, que la influencia fundamental sobre el carácter de una persona era la sociedad en la que vivía. Por eso Platón, en la *República*, ataca a la sociedad ateniense por ser la causa principal de la corrupción de los mejores jóvenes, y se dedica a imaginar un Estado ideal en el que todos los ciudadanos serían tan buenos como fuera posible, es decir, desarrollarían las virtudes apropiadas para sus modos de vida. Y la *Política* de Aristóteles es expresamente una continuación de su *Ética a Nicómaco*: una búsqueda ética rigurosa implica también describir el Estado que mejor permitirá prosperar a sus ciudadanos.

En este sentido, Sócrates también era un pensador político y todas las fuentes de su obra lo describen como tal. Las opiniones políticas de

Sócrates se basaban en una sencilla premisa, que compartían todos sus seguidores: «Reyes y gobernantes no eran quienes sostenían el cetro, ni quienes habían sido elegidos por un número cualquiera de personas, ni quienes habían sido designados por la suerte, ni quienes habían conseguido su cargo por la fuerza o el fraude, sino aquellos que sabían cómo gobernar»(24). En esa única frase rechaza por orden las reivindicaciones de legitimitad constitucional de la monarquía, la oligarquía, la democracia y la tiranía, y defiende el gobierno de los expertos, independientemente de cuántos sean(25). Su intención era reformar a los jóvenes de Atenas, que serían la siguiente generación de líderes políticos. Consideraba la política como una profesión y quería que el liderazgo estuviera en manos de expertos como ellos. Estas opiniones sobre el liderazgo fueron asumidas al completo por Platón.

Si un líder político era un experto y se le reconocía como tal, la gente le obedecería de buen grado, creía Sócrates, porque verían que tenía en consideración sus intereses y que no había nadie más eficaz que él para servirlos bien. Por tanto, no se trata de una obediencia coercitiva. Sócrates no concebía un Estado totalitario. Si hubiera un líder socrático, su primer propósito sería persuadir mediante argumentos racionales a tantos ciudadanos como estuvieran a su cargo, y que tuvieran orejas para escuchar, de que el centro de sus vidas debería ser mejorar sus almas, y su segundo propósito sería establecer un aparato legislativo apropiado para lograr tal objetivo. Ese es, en términos generales, el programa de las dos grandes obras política de Platón, la *República* y las *Leyes*.

Si suponemos que Platón conoció a Sócrates cuando tenía unos dieciséis años y Sócrates superaba en poco los sesenta, su relación duró ocho o nueve años hasta la muerte del segundo. Es un periodo considerable de tiempo, y no es sorprendente encontrar a Platón describiendo a Sócrates no como su

maestro, sino su amigo y compañero(26). Cuando un maestro ve que su papel no se reduce a pasar información sino también a estimular al alumno a cambiar su carácter y modo de vida, en cierto momento ese profesor se convierte en amigo (o enemigo). Solo podemos hacernos una remota idea de qué forma adoptó su relación. Es probable que Platón y otros se reunieran regularmente como grupo, presididos por Sócrates. No solo debatirían y pergeñarían teorías sino, en tanto el trabajo pretendía cambiar sus vidas, harían ejercicios prácticos basados en sus convicciones y luego informarían sobre sus experiencias a Sócrates y al resto del grupo.

Reconozco que esa hipótesis es en gran medida una retroproyección hacia los socráticos de las prácticas de la escuela estoica, pero Jenofonte parece insinuar que existía un grupo así cuando le hace decir a Sócrates(27): «En compañía de amigos, abro y leo desde el principio hasta el final los libros en los que los hombres sabios del pasado han escrito y nos han legado sus tesoros, y cuando nos encontramos con algo bueno, lo adoptamos, y consideramos nuestra amistad mutua como una gran ventaja».

La influencia de Sócrates en Platón fue enorme. No es ninguna exageración afirmar que toda la obra filosófica de Platón, en ámbitos que abarcan de la metafísica a la política, recupera y elabora ideas y enfoques que aprendió de Sócrates. Por eso Sócrates desempeña un papel tan importante en los diálogos. De los veintiocho diálogos que, con seguridad, doy por auténticos, Sócrates solo está ausente en uno, las *Leyes*, y aparece poco en otros cuatro (el *Sofista*, el *Político*, *Timeo* y *Critias*). Y Platón también aprendió de Sócrates cómo dedicarse a escribir y a hacer filosofía. A lo largo de los diálogos, presenta sistemáticamente a Sócrates convenciendo a los demás para que participen en las conversaciones. Su nueva y transformadora idea sostenía que el mejor método para que la gente buscara la verdad de cualquier asunto no era escribiendo tratados, sino

intercambiando ideas entre las personas o interiormente con uno mismo(28). Creía que el pensamiento productivo de cualquier clase tenía una estructura conversacional en tanto avanzaba mediante preguntas y respuestas, con el vaivén de la argumentación. En la *República*, a la dialécica —el arte de la conversación filosófica— se la considera la «piedra angular» de la educación que reciben los Guardianes de la ciudad imaginaria(29). Cuando le preguntaron a Antístenes, otro seguidor de Sócrates, qué ganaba con la filosofía, respondió que mejoraba su capacidad para conversar consigo mismo(30).

El tipo más famoso de conversación socrática implica preguntas y respuestas breves, pues Sócrates intenta averiguar qué se sigue de una hipótesis dada y qué discrepa con ella. Pero algunas de sus conversaciones conllevan discursos más largos e, incluso, fragmentos de monólogos. El principio rector se resume en su famoso dicho de que «una vida sin examen no tiene objeto vivirla»(31). Para mí es mejor descubrir que una de mis creencias es falsa que seguir actuando conforme a ella. Todo el mundo siempre hace lo que cree mejor para sí mismo, pero, sin ese examen, y, en última instancia, sin saber qué es la bondad, la gente es susceptible del error con respecto a dónde esté su beneficio. Y resulta que lo que es siempre y en todas partes bueno para una persona es la excelencia moral: las virtudes de justicia, valor, sabiduría sensata, piedad y dominio de sí mismo. Sócrates, seguido por Platón, estaba siempre planteando la pregunta: «¿Qué es vivir bien?».

En resumen, si puede afirmarse que Platón inventó la filosofía es porque Sócrates opta por no escribir sus pensamientos. Aunque tampoco se trata de que Platón fuera un mero portavoz de Sócrates. Ningún escritor de genio es un loro... pero, si los biógrafos antiguos no yerran ¡sí podría ser un cisne! Sea como fuere, como consecuencia de su pensamiento sobre los

presocráticos, Platón se opuso —y lo hizo durante toda su vida— al materialismo y a la causalidad mecanicista. Como consecuencia de sus reflexiones sobre los sofistas, se opuso —y lo hizo también durante toda su vida— al escepticismo sobre la posibilidad del conocimiento, al relativismo y a la mercantilización de la sabiduría. Se empeñó, con Sócrates como modelo, en que un maestro no debía cobrar por sus enseñanzas. Y, gracias a Sócrates, se convirtió en el filosofó que llegó a ser.

Los colegas de Platón: los primeros socráticos

Platón no fue el único seguidor de Sócrates. Tenemos noticia de treinta y tres personas contemporáneas de Platón que conocieron y trabajaron con Sócrates. No siempre sabemos sus edades relativas, pero parece prudente afirmar que Platón debió de conocer a la mayoría de ellos, y conocerlos, además, de esa peculiar forma íntima e intensa que se da al trabajar en grupo juntos. No es sorprendente que casi todos fueran atenienses nativos, pero también había varios extranjeros que se habían instalado temporalmente en Atenas(32). Treinta y tres es un buen número, pero sabemos muy poco sobre la mayoría de ellos. Algunos no son más que nombres, y en el caso de aquellos que se convirtieron en autores como Platón, por lo general apenas conocemos su nombre y una lista de supuestos títulos de obras. Algunos aparecen como narradores o interlocutores en los diálogos de Platón, pero sería temerario deducir demasiado sobre sus personalidades o trabajar a partir de ahí. De los que más sabemos son de Esquines del *demo* de Esfeto (también conocido a veces como Esquines socrático para distinguirlo de un famoso político de avanzado el siglo IV), Antístenes, Aristipo de Cirene, Critias, Euclides de Mégara y Jenofonte.

A Critias lo conocemos sobre todo por su implicación con los Treinta Tiranos, y es posible que, dado que era mayor (había nacido alrededor de 460) solo estuviera vagamente vinculado al círculo socrático. Sin embargo, sí sabemos a ciencia cierta que Critón, Querefonte y Querécrates eran seguidores de Sócrates, tenían aproximadamente la misma edad de Critias. No obstante, este seguramente se cuenta entre la gente que conocía y admiraba a Sócrates y se sentían atraídos por algunas de sus ideas, pero no llegaron a formar parte de su círculo íntimo. Sócrates buscaba sobre todo a hombres jóvenes, aquellos que serían los futuros líderes de Atenas.

Esquines y Jenofonte escribieron sobre Sócrates, pero Antístenes, Aristipo, Fedón y Euclides —aparte, por descontado, de Platón— no solo escribieron, sino que también fundaron escuelas o nuevas vías de pensamiento socrático. Junto con Platón, Antístenes fue el más influyente: enseñó a Diógenes de Sinope, el primer verdadero cínico y una de las figuras más notables de la antigua Grecia; Diógenes enseñó seguidamente a Crates, y Crates a Zenón de Citio, el fundador del estoicismo, de manera que a causa de Antístenes los cínicos y los estoicos, a lo largo de sus dilatadas historias, se vieron a sí mismos como descendientes de Sócrates. Cuando Aristipo regresó a su nativa Cirene, en el norte de África, fundó una escuela que defendía el placer moderado como objetivo de la vida, combinado con el escepticismo sobre la posibilidad de un conocimiento objetivo, debido bien a las limitaciones de la inteligencia humana o a que las cosas son demasiado indeterminadas para que nosotros nos hagamos una idea apropiada de ellas. Y Euclides fundó la escuela megárica, miembros de la cual realizaron importantes trabajos en lógica y filosofía del lenguaje, así como crearon una ética de inspiración socrática; la escuela sufrió cambios, pero duró hasta finales del siglo IV. Sabemos muy poco de la escuela de Fedón en Elis para estar seguros de cómo caracterizarla, pero parece, como

Antístenes, haber fomentado la filosofía como un modo de vida y una forma de terapia, más que simplemente como una forma de abordar conceptos abstractos. Las anteriores no eran «escuelas» en el sentido de que sus miembros tuvieran que seguir la línea ideológica del partido, incluso era posible que carecieran de un edificio. Eran simplemente grupos de gente que compartía ideas similares.

Las diferencias entre estas versiones de la obra socrática son elocuentes, y merecen una breve digresión. Conocemos las opiniones sobre el placer atribuidas a Sócrates a través de diversos socráticos. En *Protágoras*, Platón hace que Sócrates sostenga una tesis hedonista. Allá donde se usa la palabra «bueno» con referencia humana podría sustituirse por «agradable», y cada cita de «malo» podría reemplazarse por «desagradable». Eso parece hedonismo puro y duro, aunque no se descarta un tipo menos indiscriminado si atribuimos a Sócrates la creencia de que una persona que piense siempre encontrará que su verdadero placer a largo plazo (a diferencia de la satisfacción del deseo a corto plazo) coincide con la práctica y el cumplimiento de la virtud. La postura de Sócrates sobre el placer encajaría así con la opinión que explica Jenofonte, donde afirma que existen placeres tanto buenos como malos, siendo los primeros aquellos que acompañan a un comportamiento moral y suponiendo los segundos un peligro para el ser moral de cada uno. Desde este punto de vista, el valor del placer depende del valor del objeto o la actividad que encontremos placentera; el placer no es un bien en todos los sentidos. También se atribuye el hedonismo a Sócrates en un fragmento de un diálogo que se reproduce en un papiro(33) —acaso escrito por Antipo—, pero el texto es demasiado deshilvanado para que nos hagamos una idea de a qué tipo de hedonismo se refiere. Sin embargo, Antístenes parece haber sido un convencido anti-hedonista. Se acerca al Sócrates de Jenofonte cuando dice

que su ascetismo le produce mayor placer que el vicio, pero se apresura a añadir que él desearía que no fuera así, pues tanto placer no puede ser bueno para nadie(34). Fuentes posteriores afirman que Antístenes sostenía que solo los placeres del trabajo duro merecen la pena, o incluso que preferiría enloquecer a sentir placer. Por su parte, Aristipo sostenía que evitar los problemas de toda clase es placentero y el objetivo de la vida.

Lo que importa de todo esto para la biografía de Platón es que demuestra que él no era el único socrático «verdadero», ni se tenía por tal. Había trabajado con —y a la par que— otros socráticos y, tras la muerte de Sócrates, cuando el grupo se dispersó y algunos empezaron a escribir y a impartir clases, él leyó sus obras y mantuvo el contacto con ellos. No escribían solo diálogos. Antístenes, por ejemplo, que había estudiado con Gorgias, también escribió discursos, tratados filosóficos sistemáticos y una glosa sobre Homero. Además de sus obras socráticas, Jenofonte escribió historia, biografía, ensayos y tratados sobre temas diversos, y un relato de ficción sobre la educación de un príncipe ideal. En cuanto a sus obras socráticas, ninguno de ellos reflejaba la historia de la filosofía; todos utilizaban a Sócrates como un dispositivo literario para expresar sus propios pensamientos y enigmas.

De hecho, donde entra el placer, todos serían verdaderos socráticos, si la postura de Sócrates sobre el placer era que este, o su carencia, es una guía natural o divina de lo que es beneficioso para una persona. Todas las opiniones que he esbozado en esta sección son compatibles con lo anterior. Supongamos, entonces, que el papel de Sócrates era formular generalizaciones como esta, y luego dejar en manos de sus alumnos el desarrollar teorías particulares a partir de ellas. Más adelante, encontraremos a Platón haciendo prácticamente lo mismo en la Academia.

Ningún socrático fue tan solo un portavoz de Sócrates; no existió nada parecido a una ortodoxia socrática.

Incluso con nuestras escasas pruebas, podemos rastrear otros desacuerdos entre los socráticos acerca de algo más que meramente el placer. Las biografías antiguas exageraron estos desacuerdos hasta la rivalidad y la enemistad personal. La conversación socrática, como ya he apuntado, consistía en que la gente se intercambiara ideas; a través de sus libros, los socráticos, de hecho, mantenían ese tipo de conversaciones entre ellos y con sus lectores. E imagino que entre las preguntas principales que se plantearían para sí y mutuamente se contaban: «¿Lo aprobaría Sócrates? ¿Esta noción es congruente con sus principios?». De hecho, tenemos una prueba de eso. Aristóteles conserva una respuesta de Aristipo a una «aseveración bastante dogmática» de Platón: «Pero nuestro amigo mutuo jamás habría hablado así»(35).

En conjunto, el diálogo parece una explicación mejor que la hostilidad, aunque es posible que hubiera algunos enfrentamientos de personalidades. Esquines y Aristipo eran muy amigos pero tal vez otros fueran enconados enemigos. A Antístenes, el asceta, el hedonismo de Aristipo quizá le pareciera tan desagradable que tal vez se tuvieran tirria. Jenofonte podría haber estado pensando en Aristipo cuando acusó a algunos de conseguir gratis unas migajas de sabiduría de Sócrates y luego venderlas muy caras a otros(36), porque Aristipo fue supuestamente el primero de los socráticos en cobrar por un curso en el que daba clases. El título del diálogo de Antístenes *Sathōn* se decía que era un vulgar juego de palabras con el nombre de Platón (*Platōn*), ya que *sathōn* significa «imbécil».

Así, en cierto sentido, Platón era un rival de sus colegas escritores socráticos. No se trataba de una rivalidad sórdida, que intentara atraer alumnos para conseguir una ganancia económica: como Sócrates, Platón no

cobraba por su enseñanza. Es solo que era típico de la antigua Grecia proclamar la superioridad propia frente a otros que trabajan en tu mismo ámbito. Los artistas lo hacían, y también los historiadores y los poetas cómicos. ¿Por qué no iban a hacerlo los filósofos?

Sin embargo, pese a sus diferencias, los socráticos estaban implicados en una empresa común, la importancia de la cual superaba todos los desacuerdos. Querían defender la memoria de Sócrates y escribir buena literatura, pero, por encima de todo, mostraban a su maestro haciendo filosofía. Se resistían a dejar que la filosofía muriese con la muerte física de su mentor.

No es sorprendente, vistos sus antecedentes socráticos compartidos, que haya temas comunes en su obra. Sobre todo, cuestionaban que las cosas que la gente solía dar por buenas, como la riqueza y el estatus social, fueran buenas en realidad, y sostenían que solo la virtud desarrolla verdaderamente el potencial de una persona como ser humano (le procura *eudaimonia*, felicidad o bienestar). Como cualquier otro, participo en cuanto hago por mi propia felicidad; de manera que los socráticos están diciendo que, debidamente entendidas y debidamente practicadas, las virtudes son mi salvación. De hecho (en cualquier caso, según Platón), ser virtuoso equivale a ajustarse uno mismo, en tanto microcosmos, con el universo, y el macrocosmos: «Los sabios dicen que la convivencia, el amor, el orden, la disciplina y la justicia gobiernan el cielo y la tierra, los dioses y los hombres»(37). Sospecho que estos «sabios» son Platón en persona y sus colegas socráticos. Eran tan conocidos por su énfasis en la virtud, que un ajeno al grupo, el escritor de discursos ateniense Lisias, podía provocar hostilidad contra Esquines diciendo simplemente lo raro que era que un socrático se hubiera visto envuelto en irregularidades financieras(38).

De manera que los socráticos buscaban la verdad, sobre todo en el ámbito de la ética, con el convencimiento de que el conocimiento de la verdad sobre el mundo y sus principios mejora la propia vida y lo convierte a uno en mejor persona; entendieron que el respeto por la verdad es la base de toda moralidad; y buscaron argumentos racionales y válidos que tuvieran la posibilidad de ofrecer la verdad sobre cualquier asunto; exploraron la relación entre cuerpo y alma (insistiendo en que el alma es la parte más elevada y noble de un ser humano), y la naturaleza del alma; trataron el placer, la tentación que nos une al mundo material. No solo inventaron la disciplina que ahora denominamos filosofía, sino que también se aseguraron que de que siguiera un sesgo socrático. Podemos rastrear ese proceso con cierto detalle en Platón, pero no contamos con buena parte de la obra de sus colegas para estar seguros de sus contribuciones. Tenemos las obras socráticas completas de Jenofonte, pero, aunque el surco que aró era sin duda socrático, carecía de la profundidad filosófica de la obra de Platón; como tampoco la tenían, según parece, las publicaciones de Esquines.

Sin embargo, y aun careciendo de los detalles, es sensato afirmar que la invención de la filosofía era lo que pretendían Platón y sus pares. Se dedicaron a ello de una manera bastante agresiva, como veremos en el caso de Platón. Inundaron el mercado con sus libros, escribiendo montones de obras filosóficas en los cuarenta años aproximadamente que siguieron a la muerte de Sócrates. Intentaron quitar de en medio a cualquier otro que se presentara como educador. Y así vemos a Platón enfrentándose a sofistas, retóricos, poetas y a quienquiera al que se considerara un experto en algo, a cualquiera que ofreciera un conjunto de metas distintas de aquella que Platón tenía por importantes. Incluso en la siguiente generación, miembros de la escuela de Platón, como Aristóteles y Heráclides Póntico, escribieron diálogos (aunque sin hacer aparecer a Sócrates): los diálogos se habían

convertido en una de las formas principales de presentar la filosofía. Hay indicios de la escritura de diálogos, o fragmentos de los mismos, por algunos de los sofistas, pero los socráticos se apropiaron del género en exclusiva.

Platón empezó a escribir en la década de 390. Seguramente no fue el primero de los socráticos en redactar diálogos, pero no está claro cuál de sus colegas merece ese crédito. Tampoco fue Platón el inventor de la forma de diálogo: en una de sus primeras obras, ya perdida, *Sobre los poetas*, Aristóteles, un testigo muy cercano y un buen investigador, lo atribuye a alguien que no era socrático, un tal Alexameno de Teos(39). Podemos estar razonablemente seguros de que ni Platón ni nadie más empezó a escribir diálogos socráticos hasta después de la muerte de Sócrates en 399: ¿para qué iban a tomarse la molestia cuando Sócrates todavía estaba vivo?(40) ¿Por qué iban a mitificar a alguien cuya vida real todos podían ver? Parte del interés de los diálogos de Sócrates radicaba en hacer que los atenienses se preguntasen por qué lo habían ajusticiado. Aparte de las maneras obvias de hacerlo, retratándolo como un hombre bueno y temeroso de Dios, también aprovecharon las posibilidades trágicas e irónicas de incluir a Sócrates como un personaje en sus obras, a menudo el personaje principal, cuando todos los lectores sabían que era un hombre que había sido ajusticiado por las autoridades. Tomando el ejemplo más simple: en el *Eutifrón* de Platón lo observamos (trágicamente) hablando de la piedad mientras espera ser acusado de impío, y escuchamos (irónicamente) la confidencia de Eutifrón de que Sócrates ganará el juicio. La sombra del juicio y la muerte de Sócrates se cierne sobre fragmentos de muchos diálogos(41).

Platón exploró esas posibilidades con algo más que su personaje de Sócrates, y nunca tanto como cuando incluyó a los oligarcas asesinos

Critias y Cármides en un diálogo (*Cármides*) debatiendo sobre el autocontrol y el autoconocimiento o cuando hizo hablar a Sócrates con dos generales atenienses, Nicias y Laques, sobre el valor siendo ambos responsables de reveses que habían servido para sellar la derrota en la Guerra del Peloponeso. Otros personajes platónicos se habían hecho merecedores del oprobio público o habían sufrido muertes desagradables, o ambas cosas: Alcibíades, Polemarco, Aristóteles de Zorae, Fedro, Erixímaco. Los lectores originales de Platón habrían leído los diálogos con los destinos de esas personas en sus cabezas. Así, al final del *Primer Alcibíades*, por ejemplo, cuando Alcibíades ha prometido dedicarse a la justicia, Sócrates duda de si será capaz de hacerlo porque Platón y sus lectores sabían perfectamente que no.

Aristóteles se dio cuenta de que los libros que estaban escribiendo Platón y los demás eran un nuevo género de literatura, que él denominó *Sōkratikoi logoi*, «Discursos socráticos», y los comparó con los *mimos* de Sofrón porque también ellos eran representaciones de ficción de personajes reales, escritos en prosa, sin música, pero con diálogo. Aristóteles y la tradición biográfica recalcan la relación con Sofrón, aunque puede argumentarse que la tradición dramática ateniense fue una influencia igualmente importante sobre los diálogos, que son, después de todo, conversaciones dramatizadas por un autor invisible. Incluyen «acotaciones» para ayudar a los lectores a visualizar la escena, personajes que entran y salen, debates (un elemento estándar de la tragedia ateniense), cambios de decorados y así sucesivamente. El *Eutidemo* tiene cinco «actos», como una comedia ateniense, y a menudo se adentra en el territorio del absurdo.

En cualquier caso, incluso Aristóteles, que escribió alrededor de unos sesenta años después de la muerte de Sócrates haciendo uso de lo que le habían contado durante sus años de asistencia a la Academia, creía que los

diálogos eran una clase de ficción, con la salvedad de que normalmente estaban poblados por personas históricas reales. Eran, si lo prefieren, *mimos* de la vida y las conversaciones de Sócrates, de modo que un diálogo platónico no solo retrata a este filósofo, sino que está escrito adaptándose a su espíritu. Los *Sōkratikoi logoi* compartían temas y escenarios, lo que confirmaba que los escritores se mantenían en contacto y estaban comprometidos en una empresa común. Por ejemplo, además de los dos diálogos llamados *Alcibíades* que se incluyen en el corpus platónico, otros cuatro socráticos escribieron diálogos con el mismo nombre, representando a Sócrates en conversación con (e intentando amansar a) su amado. Tanto Jenofonte como Platón escribieron un *Banquete*; Euclides y Platón escribieron un *Critón*; tanto Antístenes como Esquines escribieron una *Aspasia*, presentando unas impresionantes versiones de la intelectual y antigua cortesana que se convirtió en esposa de Pericles, el principal estadista ateniense del tercer cuarto del siglo V. Pese a que la gran fama de Platón ha eclipsado a los demás, debemos recordar al seguir la pista de su carrera como escritor socrático que no estaba solo.

3

De la política a la filosofía

AL PRINCIPIO DE LA *CARTA SÉPTIMA*, Platón nos habla de sus expectativas de que, en cuanto alcanzara la mayoría de edad, inmediatamente «entraría en la vida pública» o, en otras palabras, emprendería una carrera política. A partir de los treinta años, podía presentarse para que lo seleccionaran para un cargo superior, pero desde los veinte ya podía asistir y dirigirse a la Asamblea popular, el cuerpo legislativo de Atenas. El sistema consistía en que el Consejo (quinientos hombres) preparaba mociones para la Asamblea (hasta seis mil hombres), y, una vez la Asamblea había tomado una decisión, el Consejo mandaba a los cargos superiores que la pusieran en práctica o nombraran subcomités para hacerlo. Era normal para los jóvenes aspirantes a políticos dar discursos ante la Asamblea; de ahí la importancia de la formación retórica proporcionada por los sofistas.

Las expectativas de Platón eran perfectamente plausibles porque la democracia ateniense dependía de los miembros de la élite acaudalada para ocupar los cargos superiores. Los hombres ricos eran los únicos con el tiempo libre requerido (y, tendían a añadir, con la preparación) para desempeñar un papel político por el que no recibían ningún estipendio. Les

gustaba hacerlo: intercambiar capital monetario por capital político. Además, las familias aristocráticas solían tener redes de amistades con sus pares en otras ciudades-Estado griegas, lo que las convertía en la elección natural para dirigir la política exterior. En democracia, muchos cargos oficiales eran objeto de un sorteo, es decir, una lotería que se aplicaba a una larga lista de candidatos voluntarios de cada una de las diez tribus. Con frecuencia, esos cargos eran más prestigiosos que poderosos; tanto en el ámbito militar como en el financiero había puestos que se ocupaban por elección anual porque se creía que estos requerían experiencia, no solo lealtad a la democracia. De manera que un joven rico y ambicioso disponía de una amplia gama de posibilidades: desde abordar la política como una ocupación ocasional a convertirla en una profesión.

En las obras socráticas vemos varias veces a Sócrates aconsejando a jóvenes sobre sus futuras carreras políticas. Se trata siempre de vástagos de casas acaudaladas; Glaucón, el hermano de Platón, su tío Cármides, Eutidemo (propietario de una de las primeras bibliotecas de Atenas), Alcibíades, Teages(1). En la *República*, Platón imagina la corrupción de un joven políticamente ambicioso «de una familia noble y rica»(2). Aristófanes, el autor de comedias, confirma con vulgaridad la idea cuando describe a los políticos como «culos prietos»(3): era el típico jovencito de la élite que tenía a un amante mayor de adolescente y que más adelante podría convertirse en político. El interés de Platón por la política se sostenía en el deseo de Sócrates de acabar con la poca profesionalidad en la política ateniense. Sócrates desempeñaba el papel de un ciudadano normal en la política de la ciudad, pero nunca buscó altos cargos porque creía, según Platón, que la sociedad estaba demasiado corrupta para poder realizar una acción política efectiva(4). Pero Platón se sentía destinado a una carrera política; estaba convencido de que podía hacer el bien a Atenas.

Los Treinta Tiranos

Platón llegó a la edad adulta en un momento en que incluso el más optimista de sus conciudadanos ya no podía dudar de que iban a perder la guerra. La culpa campaba a su aire entre ricos y pobres. Los oligarcas de 411 habían querido negociar el fin de la guerra ya entonces, y dado que a esas alturas, siete años más tarde, la ciudad tenía que rendirse incondicionalmente, creían que estaban en posesión de la autoridad moral. El escenario estaba preparado para los Treinta Tiranos.

La del 404 era un Atenas destrozada, asediada y condenada a morir de hambre. La tierra había sido asolada: las propiedades en el extranjero, perdidas; sus medios de vida habían sido destruidos, o empobrecidos; las familias habían quedado diezmadas, los ingresos del Estado se habían reducido hasta quedar prácticamente en nada. En agosto, varios meses después de que la ciudad hubiera caído y aproximadamente en la época en la que Platón llegó a la mayoría de edad, los diez generales elegidos democráticamente fueron depuestos siguiendo las órdenes espartanas y se constituyó un Consejo temporal formado por cinco «supervisores» que actuarían como administración provisional. Critias, primo de la madre de Platón, era uno de ellos. Se designó un Consejo de quinientos, que iba a ser permanente en lugar de elegido anualmente (como lo había sido el Consejo democrático) y sus miembros procedían de una selecta lista de solo mil hombres, en lugar de toda la ciudadanía. Su función consistía en ratificar las medidas propuestas por los Treinta, quienes también daban a este consejo un poder judicial supremo, arrebatándoselo a los tribunales populares. El Pireo recibió, por primera vez, su propia administración, sobre todo porque era conocido como un bastión democrático: se puso en manos de una Junta de diez. Los Once (los funcionarios atenienses responsables, con la ayuda

de esclavos públicos, de las detenciones, cárceles y ejecuciones) eran secuaces de confianza, apoyados por una fuerza de policía de voluntarios de trescientos jinetes armados, y todos los demás cargos se repartieron entre los seguidores de los oligarcas. A casi tres mil hombres se les negó la ciudadanía plena y la residencia en la ciudad, y se les desarmó. Una vez el nuevo régimen pareció lo bastante estable, el ejército espartano abandonó la ciudad.

Tras haber reestructurado la administración a su gusto, los Treinta emprendieron un programa de rearme moral de Atenas. Es Platón, en la *Carta Séptima*, el que nos cuenta qué pretendían los Treinta: «Yo creí que iban a gobernar la ciudad sacándola de un régimen injusto para llevarla a un sistema justo». Esto se ve sorprendentemente confirmado por el redactor de discursos Lisias, que era implacablemente hostil a los oligarcas —no solo porque fuera demócrata, sino porque se había librado por poco de la detención y ejecución por parte de los Treinta, mientras que su hermano sí fue encarcelado y asesinado—. Pese a todo, Lisias reconoce que la intención original de Critias y los Treinta era «purgar la ciudad de hombres injustos y volver a los demás ciudadanos hacia la bondad y la justicia»(5). No es sorprendente que esto atrajera a Platón porque era también el programa político de Sócrates: ver que hombres buenos y sinceros se hacían cargo del Estado. Sin embargo, la definición de Sócrates de «hombres buenos y sinceros» resultó ser muy distinta de las de los Treinta, y al final de su breve régimen, se había desencantado de este gobierno(6).

Por otro lado, el dinero era muy escaso. Los Treinta optaron por recaudarlo asesinando o desterrando a los hombres con bienes entre sus oponentes y luego revendiéndolos a otros atenienses: un programa nefasto. Inexorablemente, en cuanto emprendieron esta vía dejaron de preocuparse por la reforma constitucional para concentrarse en el mantenimiento de sus

cargos frente al creciente aborrecimiento y la resistencia popular. Pasaron a la historia de Grecia como los primeros en hacer que sus conciudadanos vivieran atemorizados de las redadas de antes del amanecer(7). Mil quinientas personas fueron asesinadas en solo unas semanas mientras que otras huyeron al exilio.

Lo bueno de todo régimen dictatorial a lo largo de la historia es que siempre se le opone una resistencia. La resistencia ateniense a los Treinta resultó casi milagrosamente eficaz. Al cabo de solo unos meses, los rebeldes fueron capaces de ocupar el Pireo, el puerto de Atenas, y convertirlo en un baluarte democrático. Los Treinta atacaron la ciudad portuaria, pero fueron derrotados en una pequeña y cruenta batalla. Entre las aproximadamente setenta bajas que sufrió el bando de los oligarcas se contaban el primo de Platón Critias y su tío Cármides. El resto de los Treinta huyeron. A finales de septiembre de 403, fueron en procesión con esplendor y solemnidad desde el Pireo a Atenas para realizar un sacrificio en agradecimiento a Atenea en la Acrópolis. El Estado recuperó la democracia en poco más de un año.

Platón nos cuenta en la *Carta Séptima* que los Treinta le decepcionaron e indignaron. Estaba claro que concedía más valor a la honestidad que a la familia. Es posible que aprobara las intenciones de los Treinta, pero no los medios a los que recurrieron. Le irritaba especialmente su tentativa de implicar a Sócrates en sus planes al hacerle detener a un hombre llamado León de Salimina, un destacado demócrata a quien querían ejecutar. Sócrates se negó, pero aun así León fue asesinado. «Me abstuve de las vergüenzas de la época», dice Platón(8). Sin embargo, todavía le atraía seguir una carrera política; tal vez podría trabajar en la restaurada democracia.

Juicio y muerte de Sócrates

Cuando se restauró la democracia, dice Platón, se reavivó su deseo de participar en la vida pública. Tal vez incluso hizo un intento en tal sentido. Pero cuatro años más tarde esta esperanza también se frustró. «La casualidad quiso que algunos de los que ocupaban el poder hicieran comparecer ante el tribunal a nuestro amigo Sócrates, ya citado, y presentaran contra él la acusación más inicua y más inmerecida, en efecto, unos lo hicieron comparecer, acusado de impiedad y otros lo condenaron y dieron muerte»(9). Disponemos de las palabras exactas de la acusación contra Sócrates: «Sócrates es culpable de no reconocer a las divinidades reconocidas por la ciudad y por presentar nuevas divinidades. Además, es culpable de corromper a la juventud. Condena sugerida: pena capital»(10).

Habría sido difícil sostener la acusación de irreligiosidad; la sustancia de la acusación se encontraba en el tercer cargo, sobre la corrupción de la juventud de Atenas. Como hemos visto, desde aproximadamente el 400 en adelante, Sócrates se había rodeado de un círculo de jóvenes acaudalados. Se sabía que se abordaban temas políticos en estos grupos. Jenofonte, por ejemplo, incluye entre los temas principales que Sócrates investigaba «qué es un Estado y quién es un estadista; qué es ostentar el poder político, y quién es capaz de hacerlo»(11). Dado que muchos de sus seguidores eran conocidos por sus simpatías hacia los oligarcas y en favor de Esparta, y dado que se creía mayoritariamente que los estudiantes extraen sus ideas de sus maestros, a Sócrates se le incluyó en el mismo paquete.

Ahí los fiscales tenían un buen caso, aunque las pruebas fueran circunstanciales. Esto es lo que habrían recordado a los jurados: Sócrates era conocido por no ser especialmente partidario de la democracia y sus valores igualitarios. Por encima de todo, quería que el Estado lo gobernaran

expertos, no gente al azar elegida más o menos por sorteo, u hombres que accedían al poder solo porque eran ricos. A los acusadores no les resultaba difícil presentar a Sócrates como un antidemócrata. Añádase el hecho de que, durante unos pocos años, a finales de la década de 430 y principios de la de 420, Sócrates había sido amigo íntimo, y probablemente amante, del inmoral Alcibíades, que había sido acusado públicamente de sacrilegio, había huido a Esparta durante años, y se sospechaba que albergaba esperanzas de convertirse en el gobernante único de Atenas. Por si fuera poco, súmese que muchos de los Treinta o sus seguidores —Critias, Cármides, Aristóteles de Toras— habían formado parte del círculo de Sócrates, y que, dado que este no había sido, como tantos otros, expulsado de la ciudad durante su régimen, seguramente era uno de los Tres Mil privilegiados a quienes se les permitió mantener la ciudadanía. Los fiscales incluso podrían haberle hecho pasar por el cerebro gris de los Treinta. Es cierto que Sócrates se había arriesgado a sufrir la ira del régimen al negarse a obedecer la orden de detener a León de Salamina, pero sus vínculos con los Treinta debieron de parecer abrumadoramente fuertes. Incluso en el caso de León, Sócrates sencillamente se negó a participar en su detención y se fue a casa; no intentó activamente impedir la detención.

Pero ¿por qué llevar al anciano filósofo ante el tribunal precisamente en ese momento, el año 399, cuando había sido conocido como maestro de los jóvenes de clase alta desde la década de 430? Como le había ocurrido a otros intelectuales en Atenas antes que a él, Sócrates se convirtió en un objetivo solo después de que se le considerara como una amenaza para el orden público. Sus relaciones con los Treinta cambiaron su estatus: de excéntrico inofensivo pasó a indeseable. Unos cincuenta años más tarde, en 345, el político Esquines dijo: «Atenienses, disteis muerte al sofista

Sócrates porque se creía que había sido el maestro de Critias, uno de los Treinta que acabaron con la democracia»(12).

Sócrates había estado viviendo un tiempo prestado desde la derrota de los Treinta en 403, lo que no quiere decir que la acusación de impiedad a Sócrates fuese, al estilo estalinista, solo una tapadera para una farsa de juicio político. La religión y la sociedad estaban tan entreverados que acusar a Sócrates de impiedad era acusarlo ya de ser un ciudadano desleal, y acusarlo de corromper a la juventud ateniense era como hacerlo de socavar la siguiente generación de estadistas democráticos. Los tres fiscales que constituían el equipo contra Sócrates eran tres destacados demócratas. El líder, un hombre llamado Ánito, había sido incluso uno de los héroes de la resistencia frente a los Treinta. Sócrates era una mancha antidemocrática en la nueva Atenas (*véase* Ilustración 3.1).

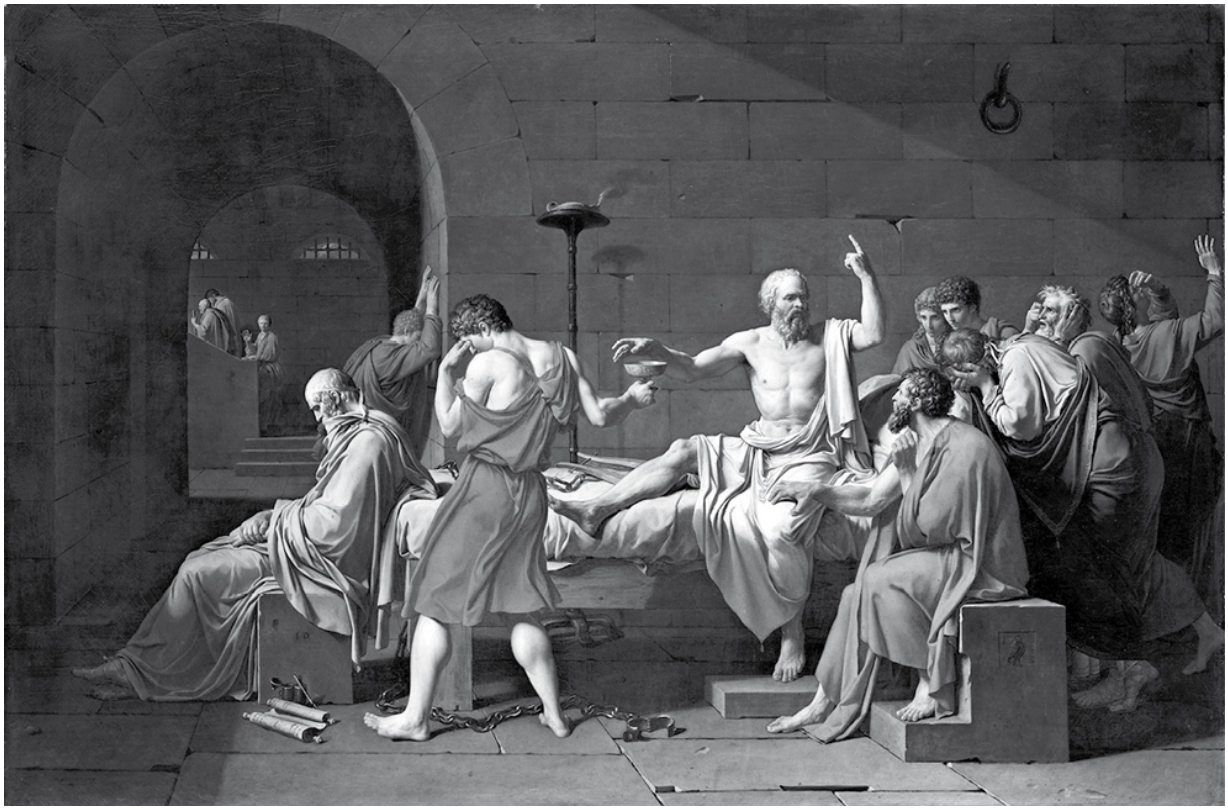


Ilustración 3.1. *La muerte de Sócrates*. En esta pintura de 1787 de Jacques-Louis David, Sócrates se dispone a beber la cicuta en la cárcel. Forma parte de la colección del Museo Metropolitano de Arte de Nueva York.

La condena judicial de Sócrates conmocionó no solo a sus seguidores sino también a los atenienses inteligentes en general: Lisias, el principal redactor de discursos de la época, escribió un panfleto en forma de discurso en defensa de Sócrates en el que cuestionaba los motivos de los acusadores. Pero Platón se sintió especialmente afectado. Había sido uno de los alumnos favoritos de Sócrates. Cuando Jenofonte escribió una conversación imaginaria entre Sócrates y Glaucón, el hermano de Platón, dijo que a Sócrates le caía bien Glaucón debido a dos de sus parientes: Cármides y Platón. En sus textos, Platón reflexionó varias veces sobre el juicio. En *Gorgias*, por ejemplo, imaginaba a Sócrates mirando hacia delante y diciendo(13):

> Me juzgarán como juzgarían unos niños a un médico acusado por un cocinero. Examinan, en efecto, lo que un médico sometido a un tribunal de semejantes jueces tendría que decir en su defensa si le acusaran en estos términos: jóvenes, este hombre os ha perjudicado mucho, os pierde y también a los que aún son menores que vosotros y os precipita a la desesperación, cortándoos, quemándoos, debilitándoos y sofocándoos: os da porciones amargas y os mata de hambre y de sed. No os sirve, como yo, manjares de todas clases en gran número y gratos al paladar.

De manera que Platón se retiró no solo de la política ateniense sino de la política práctica en general. Se convirtió, en términos atenienses, en un «idiota», un *idiōtēs*, alguien al que le preocupan exclusivamente sus propios asuntos. No fue una decisión fácil. El diálogo *Gorgias* aborda básicamente la elección entre una vida dedicada a la filosofía o una vida en la política, una vida dedicada a la virtud o una dedicada al éxito mundano. La filosofía

sale victoriosa, pero en favor de la política se dan también argumentos poderosos y apasionados. Aunque sus efectos en un carácter individual sean radicalmente distintos(14): «Me parece que los hombres, educados desde su juventud en el foro y en los negocios, comparados con las personas consagradas a la filosofía y a estudios de esa naturaleza, son como esclavos frente a hombres libres». Cualquiera que opte por desempeñar un papel político en su ciudad es, de hecho, un esclavo porque tiene que postrarse ante las autoridades que corresponda, que, en la democrática Atenas eran el pueblo. Al mismo tiempo, cualquiera que entre en política con deseos de hacer el bien no tarda en darse cuenta de que está solo, enfrentado a una tarea imposible, y así(15):

> Quien reflexiona sobre todas estas cosas se queda quieto y se ocupa tan solo de sus propias cosas, como alguien que se coloca junto a un muro en medio de una tormenta para protegerse del polvo y de la lluvia que trae el viento; y, mirando a los demás desbordados por la inmoralidad, se da por contento con que de algún modo él pueda seguir limpio de injusticia y sacrilegios a través de su vida y abandonarla favorablemente dispuesto y alegre con una bella esperanza.

Es posible que hubiese un elemento práctico y de prudencia en el quietismo de Platón. Le habían atribuido la lacra de ser pariente de algunos de los Treinta y sus seguidores, y la de ser alguien muy cercano a Sócrates, un antidemócrata convicto. Era probable que se topase con hostilidad en ese sentido. En la *Apología* hace decir a Sócrates: «No hay hombre que pueda conservar la vida si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales»(16). Uno no puede evitar pensar que hablaba tanto por sí mismo como por Sócrates. Llegó a la amarga conclusión de que los gobiernos de todos los Estados contemporáneos, no solo el de Atenas, eran corruptos y necesitaban una reforma. Así que se retiró del mundo real a los reinos

fascinantes de la contemplación y la teoría pura, desarrollando la obra de Sócrates en todos los campos, incluido el de la teoría política. Y al cabo de unos años empezó a participar en la iniciativa de recordar a Sócrates escribiendo diálogos que lo mostraban haciendo filosofía. Su retirada de la política práctica se prolongaría durante muchos años, y generaría comentarios amargos en los diálogos.

Tras la muerte de Sócrates

Inmediatamente después de la ejecución de Sócrates, según la tradición biográfica, Platón y otros socráticos habrían huido, pues Atenas les resultaba un lugar incómodo. Este relato de aventuras no es más que otra de las fantasías de los biógrafos. No se trataba de que Sócrates fuera denigrado universalmente. El resultado del juicio distó de ser categórico. Si unos simples treinta votos, de un jurado de 501 en total, hubieran cambiado de bando, Sócrates hubiera sido absuelto, un cambio de tan solo un seis por ciento(17). Los atenienses, en general, no estaban demasiado preocupados por Sócrates.

Además, como admite el propio Platón(18), la democracia restaurada, en general, se desempeñó con considerable moderación. A corto plazo, inmediatamente después de la caída de los Treinta, permitieron a cualquiera de los Treinta o sus simpatizantes que no habían abandonado ya la ciudad que lo hicieran; de manera que solo si optaban por quedarse podían ser juzgados por sus actos, y, aun en ese caso, solo los crímenes más atroces como el asesinato llegarían a los tribunales. A lo largo de las décadas siguientes, esta amnistía pareció funcionar. Los discursos ante los tribunales que han sobrevivido demuestran que no era infrecuente que, aunque los

acusadores censuraran a los acusados durante el juicio por colaborar con los Treinta (como seguramente hicieron los acusadores de Sócrates), eso nunca formó parte de una acusación formal. Cuando escribió varias décadas más tarde, Jenofonte decía: «Hasta el día de hoy, conviven como conciudadanos y el pueblo ateniense respeta los juramentos que prestó»(19). La paz se restauró en Atenas y es muy improbable que Platón o cualquier otro socrático se sintiera en peligro.

Sin embargo, Platón sí dejó Atenas durante un tiempo, aunque no por temor a sufrir el mismo destino de Sócrates. Diógenos Laercio nos cuenta: «A los veintiocho años, según Hermodoro de Siracusa, se retiró a casa de Euclides en Mégara, junto con otros socráticos»(20). Esa afirmación de Hermodoro es presumiblemente el origen de la idea de que huyó atemorizado porque cualquiera que aceptara que el año de nacimiento de Platón era el 428/7 concluiría que tenía veinte años en 399, el año del juicio y la muerte de Sócrates. Sin embargo, lo cierto es que Platón cumpliría veintiocho en 396/5. De modo que, asumiendo que Hermodoro, un estudiante de la Academia de Platón acertara en la edad, Platón permaneció en Atenas durante algunos años después de la muerte de Sócrates antes de ir a visitar a su amigo Euclides en Mégara.

La tradición anecdótica hace viajar a Platón durante una docena de años antes de regresar a Atenas y fundar la Academia en 387. Pasó esos años, afirman, buscando a los sabios del mundo griego y de tierras extranjeras para ampliar su conocimiento y enriquecer su mente. Los lugares que supuestamente habría visitado son Cirene, en el norte de África (el noreste de Libia en la actualidad), para alojarse con el matemático Teodoro; la Italia meridional para estudiar con los pitagóricos; Egipto, para estudiar con los sacerdotes eruditos; y Fenicia, para estudiar con los magos, los sacerdotes del zoroastrismo. Sí que visitó a los pitagóricos en la Italia meridional, y

abordaremos ese viaje en su lugar correspondiente, pero aparte de esos, estas historias no recogen, en mi opinión, más hechos verdaderos(21). En las tradiciones anecdóticas se atribuyen frecuentemente años de aprendizaje itinerante a pensadores famosos, y el hecho de que no haya dos fuentes que hagan recorrer a Platón el mismo itinerario demuestra que, básicamente, todo es inventado.

Un aspecto constante del orientalismo griego era la idea de que las tradiciones sacerdotales de «el Este» eran la fuente de toda sabiduría. Platón no fue el único pensador griego al que se atribuyó una estancia en Egipto; la lista incluye a Orfeo, Homero, Solón y Pitágoras. Según los escritores cristianos, que admiraban y estudiaban a Platón, él fue allí a estudiar los libros de Moisés. El geógrafo con preocupaciones históricas Estrabón de Amasia visitó Egipto avanzado el siglo I a.e.c. y le enseñaron la casa donde se había alojado Platón(22). Pero ni siquiera eso hace plausible la estancia de Platón allí porque las historias de intelectuales griegos ampliando su sabiduría en Egipto funcionaba en ambos sentidos, ensalzando la reputación de los sacerdotes egipcios tanto como la del visitante griego. Una vez Platón se hizo famoso en todo el Mediterráneo, a los sacerdotes les interesaba perpetuar el mito, y por eso podemos aceptar la versión de Estrabón mientras aun así cuestionamos que Platón fuera jamás allí. En los diálogos, Egipto y lo egipcio se mencionan bastantes veces, pero la información es siempre trivial y no va más allá de las creencias generalizadas o los rumores: la dignidad de su música, la antigüedad de sus leyendas, el lugar de las matemáticas en su sistema educativo, su actitud poco hospitalaria hacia los extranjeros, su resistencia a los cambios culturales. Nada de eso tiene la profundidad que habría proporcionado una visita personal.

De manera que Platón se instaló en Mégara con Euclides durante un tiempo, pero al poco regresó a Atenas, y es entonces cuando cumple el servicio militar. Cualquier varón adulto ateniense podía ser llamado a filas hasta la edad de cincuenta y nueve años, pero solo en las emergencias más graves tendría que servir un hombre mayor. Pero Platón estaba en la flor de la vida y Atenas había entrado de nuevo en guerra. La Guerra Corintia o de Corinto, como se la denomina, se prolongó de 395 hasta 386 y fue un intento de varios Estados griegos —Beocia, Corinto, Argos y Atenas— de poner fin al dominio de Esparta. Consiguieron exactamente lo contrario: al final, Esparta era más dominante que nunca, tras ganarse el apoyo del rey persa.

Aristóxeno de Tarento, que escribió unos treinta años después de la muerte de Platón, parece haber afirmado que este participó en tres batallas: en Tanagra, Corinto y Delio(23). La lucha en la Guerra Corintia se libró alrededor de Corinto durante cierto tiempo (de ahí su nombre) así que hasta ahí es posible, pero no hubo batallas en Tanagra ni en Delio durante este conflicto. Sin embargo, sí hubo combates en esos tres lugares, en el orden que da Aristóxeno, en los años 426 a 424, durante la Guerra del Peloponeso. Y cuando se nos cuenta que Platón recibió el premio al valor, reconocemos la confusión de Aristóxeno. En el *Banquete*, leemos que Sócrates luchó en Delio en 424, y pocas líneas antes Platón había mencionado que Alcibíades ganó el premio al valor en una batalla en la Grecia septentrional, pese a pensar que debería de haber sido para Sócrates(24). De manera que no tenemos forma de saber en qué batallas concretas participó Platón —dada su riqueza habría servido como soldado de caballería—, pero es probable que interviniera en combates entre mediados y finales de la década de 390 o principios de la de 380.

El orden de los diálogos: consideraciones preliminares

En algún momento de la década de 390, Platón empezó a escribir. Ese fue el principio de una carrera como escritor que iba a durar unos cincuenta años. Para conocer la vida de un autor, es conveniente saber el orden en que escribió sus obras. Y no es fácil hacerlo en el caso de Platón. No hay forma de saber cuándo empezó a escribir, y aunque seamos capaces de detectar agrupaciones de diálogos, a menudo no podemos decir en qué orden se escribieron los de cada grupo. En cualquier caso, Platón fue un gran corrector de su propia obra, así que debieron de circular varios borradores, anteriores y posteriores, de cada diálogo. Esto no tiene nada raro, ni en su época (Aristófanes escribió una segunda edición de su comedia *Las nubes*; los oradores publicaban versiones revisadas de los discursos que daban), ni en cualquier otra. No es muy distinto de la práctica contemporánea de publicar segundas ediciones. Las versiones canónicas de los libros son el resultado del trabajo de la Academia, que preservó sus obras después de su muerte —en algunos casos seguramente tras editarlas en cierta medida—, manteniéndolas intactas por respeto.

Era posible que existiera más de una versión de un diálogo debido a lo que se consideraba «publicación» de una obra en tiempos de Platón. Es probable que los diálogos, o la mayoría de ellos, hubieran sido escritos en primera instancia para ser leídos en voz alta a pequeños grupos de amigos, estudiantes y admiradores, como Zenón al principio del *Parménides* lee en voz alta una de sus obras para que la discutan los presentes. Ese era el primer paso habitual para que se conociera una obra. Si alguien quería una copia de ese borrador, pedía permiso para transcribirla o que se la transcribieran. En una anécdota, Platón da permiso a su amigo Hermodoro para que copie algunos de los diálogos y se los lleve a Sicilia. Poco a poco,

el texto consiguió una audiencia más amplia —aunque no eran muchos los alfabetizados por entonces— y se popularizó; un tendero con iniciativa pudo hacer copias y venderlas. La prueba de que las obras de Platón consiguieron una circulación razonablemente amplia es la frecuencia con la que los poetas cómicos se refieren a ellas: daban por sentado que bastante gente entre su público reconocería las alusiones y las recibiría con unas risas, quizá divertidas.

No existían los derechos de autor, ni a Platón le pagaban por escribir sus libros, y las copias, sin duda, se hacían sin su permiso. Incluso siglos más tarde, Arriano se quejaba de que su transcripción de los *Discursos* del filósofo estoico Epicteto había acabado en el dominio público «sin mi consentimiento ni conocimiento»(25). Pero en muchos casos, este texto filtrado podía ser solo un borrador. Los diálogos más breves tal vez sufrieran menos cambios, pero las obras más largas se filtrarían poco a poco, incluso mientras el autor todavía estaba trabajando en el libro en conjunto y revisaba lo que ya había escrito a la luz de su recepción cuando se lo leía en voz alta a sus amigos. Algunos tests estilométricos señalan una considerable variedad entre los distintos capítulos de obras más largas como la *República* y las *Leyes*, lo que señala unos añadidos graduales. Y es fácil conjeturar algo similar en el caso de varios diálogos más: las dos partes del *Parménides* parece que fueron originalmente composiciones distintas; las primeras páginas del *Filebo* utilizan los términos «límite» e «ilimitado» en un sentido incompatible con su uso posterior; algunos eruditos han detectado signos de revisiones y añadidos en *Gorgias* y *Protágoras*. Obviamente, todo esto impide la tentativa de determinar el orden de publicación de los diálogos, dado que, en todo caso, los más extensos fueron creciendo a lo largo de muchos años.

Hay pruebas incuestionables de que Platón revisó al menos algunas de sus obras. Primero, en las dos ocasiones en las que describe el proceso editorial, habla de «cortar y pegar las diversas partes [de la obra] estableciendo diferentes relaciones entre ellas», y, en una analogía con la pintura, de «borrar cosas y volverlas a pintar»(26). Segundo, se nos cuenta que Platón siempre estaba trabajando en el incio de la *República*(27). Pero no tenemos que basarnos exclusivamente en los textos más tardíos que proporcionan esta información. Gracias a un increíble golpe de suerte, disponemos de pruebas contundentes de revisiones en el caso de dos diálogos. Nos han llegado dos versiones incompatibles de un fragmento del *Crátilo*, y otro fragmento que también parece ser un resto de una versión anterior(28). Además de que un comentario anónimo sobre el *Teeteto*, que quizá se remonta al siglo I a.e.c., revela que originalmente había una versión distinta de la estructura inicial del diálogo, que no empezaría con Euclides saludando Terpsión sino con alguien preguntando a un esclavo de dónde ha sacado la transcripción del diálogo(29).

En 392 o 391, los atenienses fueron obsequiados durante uno de sus festivales dramáticos anuales con una comedia de Aristófanes titulada *La asamblea de las mujeres.* En la obra hay un largo episodio en el que la heroína, Praxágora, esboza sus planes para reformar Atenas. Entre ellos se incluyen la repartición comunista de la propiedad y la abolición del matrimonio, de manera que los hombres puedan acostarse con la mujer que quieran, y los niños serán educados para considerar a todos los hombres mayores como si fueran sus padres... Todo presentado, por descontado, con un ácido sentido del humor. Con las «innovaciones» de Praxágoras reinaría la concordia en la ciudad y se nos dice que el conjunto de ideas requeriría una inteligencia astuta y «filosófica». Esas son precisamente algunas de las sugerencias que propone Platón en los libros segundo a quinto de la

República para los Guardianes de su ciudad imaginaria. La forma es tan exacta que no puede tratarse de una mera coincidencia. Y podemos estar bastante seguros de que Aristófanes no había extraído las ideas de algún otro, ni de su propia y fértil imaginación porque Aristóteles nos cuenta que Platón fue el primero en pensar siguiendo esas líneas tan radicales(30). Eso significa que algunos fragmentos de la obra que más adelante se convertiría en la *República* ya estaban en circulación a finales de la década de 390, aunque la obra completa, tal como la conocemos en la actualidad, fue sin duda completada más tarde. Hay indicios de que la *República* es una obra de retales: los dos ataques al valor de la poesía, por ejemplo, en los libros segundo a tercero y el décimo, y pocos eruditos dudan de que el primer libro fuese redactado originalmente como un diálogo independiente. Posiblemente se hubiera titulado *Trasímaco*, y era uno de la serie de obras en que Sócrates se enfrenta a los sofistas: *Hipias Mayor*, *Hipias Menor*, *Eutidemo*, *Protágoras* y *Gorgias*.

Otro factor es la apertura del *Timeo*. El diálogo empieza con lo que, se afirma, es un resumen de la *República* (porque se supone que la conversación de *Timeo* se desarrolla el día después de la *República*), pero omite gran parte del libro tal como lo conocemos, y los interlocutores tampoco son los que aparecen en esta *República*. ¿Podría tratarse de una descripción de la proto-*República*? Y otro detalle es que el escritor romano Aulo Gelio afirma que Jenofonte escribió la *Ciropedia* como respuesta a una versión de la *República* que era tan breve que cabía en dos rollos de papiro(31); con unas noventa mil palabras, la obra, tal como la leemos hoy, ocuparía tres rollos. Pero ¿con qué autoridad hace Gelio esa afirmación? Él escribía en el siglo II de la e.c., quinientos años después de Platón.

La costumbre de Platón de revisar los diálogos no es el único impedimento para ordenar los diálogos. Son tan poliédricos que la cuestión

del orden de su redacción o publicación podría abordarse desde numerosos ángulos, y cada ángulo nos daría un orden distinto(32). De manera que ¿hasta dónde podemos llegar en la determinación del orden de los diálogos? Disponemos de algunas pistas. En primer lugar, hay menciones esporádicas de un diálogo en otro, lo que demuestra que el mencionado es anterior. En segundo lugar, podemos datar unos pocos diálogos aproximadamente gracias a los anacronismos que mencioné en la introducción: lugares donde un diálogo, pese a estar ubicado en el siglo V a.e.c., se refiere a un acontecimiento del siglo IV. En tercer lugar, puede haber fragmentos en algunos diálogos que resulten incomprensibles o carezcan de sentido sin tener en cuenta algo de otro diálogo, que, por tanto, tiene que ser anterior. En cuarto lugar, si encontramos un fragmento en el que una idea acertada de otro diálogo habría permitido a Platón aclarar un punto u otro, podemos asumir que el diálogo sin la idea es anterior al diálogo que sí la incluye. Pero las palabras de Platón resultan con frecuencia difíciles de interpretar, y las consideraciones doctrinarias como en las que se basan estos dos últimos criterios pueden no dar resultados objetivos aparte de las diferentes opiniones de los lectores. Lo mejor es basarse en la estilometría (el análisis estadístico de las variaciones en el estilo literario), anacronismos y referencias cruzadas no polémicas dentro de los diálogos, y recurrir solo a las consideraciones doctrinales cuando son sencillas y obvias, y no requieren interpretación.

Doctrina y desarrollo

Hay dos enfoques principales en la interpretación de las obras de Platón: el unitarismo y el desarrollismo. Yo me sitúo en el segundo enfoque. Los

unitarios se presentan de diversas formas, pero básicamente creen que Platón nunca cambió de opinión: había ideado su filosofía total, al menos en sus líneas generales, antes de empezar a escribir, y los diálogos no son más que elaboraciones sucesivas de elementos de esa filosofía. La carrera como escritor de Platón se extendió unos cincuenta años, y la idea de que su pensamiento no sufriera ningún cambio no parece plausible. Aceptamos la evolución e incluso los cambios de opinión en el caso de otros filósofos que empezaron sus carreras cuando eran relativamente jóvenes, como Immanuel Kant, George Berkeley y Ludwig Wittgenstein. ¿Por qué no también en el caso de Platón?

No obstante, hay un aspecto en el que el unitarismo sí está en lo cierto. Existen ciertos principios básicos —que, en conjunto, constituyen lo que ha sido denominado Ur-Platonismo— que subyacen en toda la obra metafísica y epistemológica de Platón. En primer lugar, siempre se opuso al materialismo, la doctrina de que solo existen los cuerpos, e igualmente se opuso al tipo de explicaciones mecanicistas en que se basan los materialistas. En un famoso fragmento, Platón hace que Sócrates se burle de la idea de que el hecho de que esté sentado en la cárcel se explica mejor hablando de los huesos y articulaciones de su cuerpo que de las decisiones que tomó que le han llevado a acabar ahí(33). La causa última es Dios, o el alma, que tiene el poder de iniciar el movimiento. En segundo lugar, y en relación con lo anterior, siempre se opuso al nominalismo, la idea de que no existen los universales sino solo las cosas particulares y que sus propiedades no son más que formas de pensar sobre esos particulares. Platón, concisamente, se burla también de esa idea: «El que cree que hay cosas bellas, pero no cree en la Belleza en sí..., ¿te parece que vive soñando o despierto?»(34). Recibe la respuesta que esperaba. En tercer lugar, siempre se opuso al relativismo, a la negación de los valores absolutos; si algo es

verdad, no solo es verdad para mí, sino para todos y para siempre, como 2 + 2 = 4. La metafísica de Platón es en esencia una investigación en lo que es real y verdad. En cuarto lugar, siempre se opuso al escepticismo, la idea de que es imposible alcanzar el conocimiento de nada.

También hay principios éticos comunes a todos los diálogos. Un ser humano debe esforzarse por satisfacer la parte divina y racional de su naturaleza, no su lado bestial, que lo vinculará mediante el placer, la satisfacción del deseo, a las cosas de este mundo. Todos buscamos la felicidad o la realización, pero eso no es fruto de la satisfacción de los apetitos corporales. La virtud no es de poca importancia para la felicidad, como la mayoría de la gente tiende a creer, sino el *sine qua non* de esa felicidad, y virtud es conocimiento, lo que convierte al cultivo del aspecto racional del alma en un imperativo. Como poco, tenemos que entender lo que es muy valioso para nosotros en tanto seres humanos y, en consecuencia, ponerlo en práctica. Las acciones no son buenas a no ser que la persona que las realiza lo sea; la bondad es, antes que nada, una condición del alma.

Sin embargo, el edificio doctrinal que Platón erigió a partir de esos cimientos sí cambió; fueron los cimientos para desarrollos en diversas direcciones. El momento crítico aquí es que los diálogos contienen puntos doctrinales sustantivos; no son solo documentos provocativos que expresan ideas que interesaban a Platón en el momento de la escritura, o herramientas de aprendizaje que pretendían incitar a la reflexión más que dar respuestas, o dramas escritos para entretener además de instruir. Ni el hecho de que algunos de los argumentos, sobre todo en los diálogos más cortos, estén construidos a medida del interlocutor concreto con quien Sócrates esté hablando significa que los argumentos, o la mayoría de ellos, no contengan ideas que puedan generalizarse. Es cierto que cada diálogo es, en primera

instancia, un producto autónomo porque así es como lo iba a conocer su audiencia(35). Cada uno de los diálogos tiene una unidad dramática independiente. Ese es uno de los rasgos principales que hace atractiva la idea de que su función no es más que investigar, provocar, inspirar o enseñar. Y es cierto que la forma diálogo es más apropiada para esos objetivos que para la filosofía sistemática. Pero Platón no escribía filosofía sistemática. No escribía tratados, sino que dramatizaba argumentos.

La importancia del drama en los diálogos no debe sobrestimarse. Con propiedad, un diálogo solo puede describirse como drama si la acción es realizada por los personajes idiosincrásicos del diálogo, como en una obra teatral. Pero ese no es el caso aquí: la acción de los diálogos es impulsada más por las ideas y los argumentos que por las personalidades. El mensaje dramático de *Fedón* es transmitido por la calma de Sócrates ante la inminencia de su muerte, pero no es esa la idea filosófica principal del diálogo, que radica en transmitir una serie de argumentos sobre la inmortalidad del alma. Los argumentos de los diálogos se ven con frecuencia afectados por el carácter del interlocutor de Sócrates: Calicles en *Gorgias* aparece demasiado identificado con sus deseos mundanos de entender lo que Sócrates está diciendo; Ion es demasiado estúpido; Eutifrón demasiado estrecho de miras; Hipias demasiado engreido; Trasímaco demasiado irritable. Uno de los mensajes del *Menón* es que, aunque la virtud pueda enseñarse dado que es una forma de conocimiento, no puede enseñársele a Menón. La introducción de un nuevo personaje en un diálogo para enfrentarse a Sócrates suele indicar el aumento de la complejidad del argumento, o al menos un cambio de sentido.

Pero Platón buscaba la verdad filosófica. Nos muestra conversaciones entre personas concretas, pero está intentando desarrollar ideas que sean válidas para más gente que esas personas. El mensaje transmitido por la

caracterización de Calicles y otros es que la verdad no es alcanzable a no ser que acabemos con las limitaciones de nuestras personalidades. Lo que no quiere decir que los diálogos, o algunos de ellos, no sean representables (aunque resultarían bastante tediosos). Parece que fueron representados en ocasiones pretenciosas en época romana(36), pero dudo mucho que Platón pretendiera que se representasen. El sentido que uno encuentra en una obra teatral depende de los personajes, sus discursos e interacciones; el sentido de un diálogo platónico radica en la filosofía y en el intento de hacer que nosotros, los lectores, pensemos sobre esas cuestiones por nuestra cuenta.

Un diálogo transmite información tanto directa como indirectamente. Los elementos dramáticos de un diálogo hacen que la filosofía resulte más digerible y atraen nuestras emociones. Los mitos gloriosos con los que Platón rociaba los diálogos sirven, en parte, al mismo propósito, aunque también son la forma a la que recurre Platón para comunicar ideas que no son susceptibles de una exposición racional y argumentada. La escritura filosófica no desempeña ningún papel para Platón. Cuando podía expresarse una idea mediante un argumento razonado, utilizaba el argumento razonado, pero cuando quería hablar de cosas que no podían demostrarse de ese modo, o tal vez simplemente por mor de la variedad, escribía un mito, apelando a la imaginación tanto como a la razón(37). A veces, incluso los argumentos razonados son pobres, como si, a la manera de los mitos, a Platón le preocupara más persuadir a sus lectores de la importancia de una idea que fijarla en una argumentación válida.

Una cuestión relacionada es cuál de los diálogos, si es que había alguno, estaba pensado para una audiencia más amplia y cuáles se escribieron inicialmente para lectores más eruditos. Muchos de sus últimos diálogos pudieron haberse filtrado y publicado, sobre todo a medida que la fama de Platón aumentaba, pero su propósito original no era una publicación

generalizada. Aquí entramos en el terreno de las conjeturas, y mi suposición es que unos cuantos de los diálogos son lo bastante accesibles como para haberse pensado en primer término para su publicación general. La *Apología de Sócrates* y el *Critón* debido a su aceptable legibilidad y a su mensaje al pueblo ateniense, defendiendo a Sócrates como la conciencia moral de la ciudad; el *Menéxeno* debido a su investigación de la historia de Atenas, por más que el estilo de la investigación sea levemente satírico; el *Eutidemo*, por su tono de comedia, su distinción de Sócrates de la peor versión de sofista pedante y quisquilloso, y su pausada introducción a algunas de las ideas platónicas fundamentales; el *Laques* por su amplia puesta en escena, presentando a los famosos generales atenienses de la Guerra del Peloponeso, y la facilidad de lectura de sus argumentos; el *Protágoras*, por su puesta en escena humorística, por sus sucintos retratos de varios sofistas, y por el modo en que presenta a Sócrates confundiendo a Protágoras; y el *Banquete*, por la riqueza de su caracterización y puesta en escena, su defensa de Sócrates contra la acusación (que fue importante en su juicio) de haber corrompido al tristemente famoso traidor Alcibíades (y por eso podemos añadir *Primer Alcibíades* a la lista) y la levedad con la que introduce la teoría de las Formas. En principio, la proto-*República* también debería formar parte de la lista, dado que parece haber sido conocida, y, en cualquier caso, Aristófanes creía que parte de su contenido era merecedor de una parodia ante un público popular.

Los anteriores son los únicos diálogos de cuyo amplio atractivo público estoy convencido; en cuanto a los demás, incluso en aquellos en los que Platón se ha cuidado de la puesta en escena y otros elementos dramáticos, la mayoría de ellos son demasiado filosóficos (algunos muy ásperos) o demasiado largos o ambas cosas. En siglos posteriores, parece que *Fedro*, la *República* y el *Banquete* fueron los diálogos más leídos fuera de los

círculos filosóficos. Las *Leyes*, el diálogo más apegado a la realidad de Platón, fue sin duda redactado para un público menos filosófico que muchos otros de sus diálogos, pero es muy largo, a menudo poco claro y cargado de alusiones e incluso bastante tedioso en algunas partes(38). Muchos de los diálogos simplemente serían incomprensibles o desconcertarían a un público al que parecerían extraños, a no ser que ya tuvieran una formación previa en este tipo de pensamiento(39). Por descontado, los diálogos habrían circulado entre los lectores con más inclinaciones filosóficas, pero no creo que entre el público en general.

Leer a Platón

Por tanto, Platón utilizó sus libros para plantear elementos de su doctrina. Algunas de estas ideas podían ser teorías más que doctrinas. Sin embargo, sean lo que sean, estamos obligados a tomarnos en serio algunas de las que aparecen en los diálogos: las defendidas por el protagonista del diálogo y apoyadas en un argumento contundente (aunque no necesariamente riguroso). Esta obligación aumenta cuando encontramos ciertas ideas recurrentes a lo largo de los diálogos, formando un conjunto coherente. Por ejemplo, la noción (que ya hemos visto) de que la felicidad y la satisfacción humanas requieren nuestra asimilación a Dios aparece en el *Teeteto*, el *Timeo*, la *República* y las *Leyes*, y se insinúa en el *Banquete* y en otros; y encaja a la perfección con ideas como la propuesta en el *Fedón* de que la filosofía es «ejercitarse en morir y estar muerto», o la frecuente indicación de que nuestro verdadero yo es nuestra mente racional, que es nuestra parte divina.

Sin embargo, la forma de diálogo no es solo un estilo elegante de presentar la doctrina que, de otro modo, podría haberse presentado en forma de un tratado; es una vía más eficaz de conseguir que los lectores piensen por sí mismos que un tratado. Al final de la conversación con el joven esclavo en el *Menón*, Platón insiste en que el esclavo ahora tiene que esforzarse para entender los resultados de la conversación, para así convertir la creencia en conocimiento. Una idea, una tesis, un texto de doctrina no son propiedad de los lectores de un diálogo —que sigue siendo en exclusiva de Platón— hasta que hayan sido capaces de argumentarlos por sí mismos. Ciertamente, cada diálogo debería interpretarse en primera instancia por sí solo, sin referencia a otros. Pero cuando ideas relacionadas surgen en más de uno, tenemos el derecho a vincularlos, y cuando un diálogo es claramente dogmático —y uno piensa especialmente en el *Sofista*, pero también en otros— tenemos el derecho a buscar su doctrina. Es posible que Platón no pretendiera grabar en piedra para toda la eternidad estas ideas, pero al mismo tiempo tampoco era el escéptico que, durante cierto tiempo, le hizo parecer la Academia posterior(40). Además, cuando Aristóteles, que pasó veinte años con Platón en la Academia, se refiere a los diálogos, dice: «Platón cree que...», no «Platón propone la idea de que...»(41), O a menudo dice: «Sócrates cree que...», reconociendo que Sócrates es el portavoz de Platón en muchos diálogos. De hecho, atribuir la doctrina a Platón era algo tan normal en el siglo IV como lo ha sido durante el resto del tiempo.

Si atribuimos esa doctrina a Platón, estamos destinados a reconocer a Sócrates como portavoz habitual de Platón, como hace Aristóteles. Hay especialistas que cuestionan que Platón tenga ningún portavoz en los diálogos. Pero la preponderancia de Sócrates cuestiona categóricamente esta tesis. Él aparece caracterizado mucho más a fondo que cualquier otro;

es él quien dirige las discusiones, critica las opiniones de los demás, genera doctrina, y así sucesivamente; refuta a los otros, pero nunca es refutado (salvo, esporádicamente, por sí mismo); tiene respuestas para todas las objeciones; sus interlocutores no son sus iguales. Se nos impulsa a reaccionar contra los interlocutores de Sócrates, pero él es el único con el que Platón nos anima a identificarnos. Platón no guarda silencio en los diálogos, es un ventrílocuo.

Y si hay doctrina es probable que se dé desarrollo. Para empezar, hay inconsistencias entre los diálogos, algunas de las cuales pueden ser consecuencia del cambio de opinión de Platón. Sin embargo, sigue sin estar claro hasta qué punto ayuda el desarrollismo al intento de dar a los diálogos un orden cronológico. Como ya he dicho, las interpretaciones de los estudiosos del pensamiento de Platón varían tanto que se han propuesto casi todos los órdenes posibles basados en la doctrina. La interpretación incluso puede estar completamente polarizada. En el *Parménides*, Platón lanza una serie de críticas bien argumentadas contra su emblemática teoría metafísica, la teoría de las Formas. Sostiene que se da una formidable debilidad en la manera en que las propias Formas habían sido descritas (en diálogos como el *Fedón* y la *República*) y en cómo se había dicho que ineractuaban con las cosas de este mundo. ¿Consideraba Platón estas críticas tan devastadoras que abandonó la teoría de las Formas o ciertos aspectos de la misma? De ser así, podemos interpretar el *Parménides* como un punto de inflexión, de manera que todos los diálogos que contengan la teoría de las Formas trascendentes deben de ser anteriores a él. Por otro lado, si encontramos Formas trascendentes en diálogos posteriores, tal vez el *Parménides* fue pensado para exponer puntos confusos de la teoría, o concebido como una herramienta de aprendizaje para la Academia. Es un aspecto de la brillantez y la fascinación perenne de Platón el que todavía estemos discutiendo sobre

estas cuestiones. A veces, él deja en nuestras manos el que nos aclaremos; ahí radica parte del placer de la lectura de sus libros.

Dos conglomerados y un grupo

Las consideraciones doctrinarias, por tanto, no sirven de ayuda para ordenar los diálogos, a no ser que, como he dicho, no requieran ninguna interpretación(42). Es conveniente recurrir a otros criterios. La estilometría no se basa en las impresiones vagas y diversas de los lectores sobre el estilo de un escritor, sino en criterios cuidadosamente elegidos que tienen la posibilidad de ofrecer resultados objetivos. Los rasgos de estilo que pueden considerarse razonablemente como inconscientes son por tanto preferibles a aquellos que el escritor ha escogido deliberadamente. Los primeros estudios estilométricos sobre Platón salieron mal sobre todo por no saber darse cuenta de que los escritores dotados son conscientes del peso de cada palabra que ponen sobre la página.

Por ejemplo, cada vez que Platón evitaba lo que los fonéticos denominan «hiato», optaba por hacerlo, y por tanto podría haber optado por hacerlo así en cualquier momento de su carrera. Es un rasgo propio de la lengua griega el que muchas palabras acaben o empiecen con una vocal, de manera que cuando una palabra que acaba en vocal va seguida de otra que empieza por vocal, ambas palabras se juntan al hablar. Eso es lo que hace que el griego (también en su versión moderna) sea una lengua tan fluida. En el siglo IV, cuando los libros todavía solían leerse en voz alta más que para uno mismo, los escritores que aspiraban a un estilo afectado y elevado procuraban evitar esos hiatos, incluso al precio de la distorsión del orden normal de las palabras de una frase. Isócrates, contemporáneo de Platón, era un maestro

en la elusión de hiatos, y en algunos de sus diálogos, Platón lo imitó, aunque no con tanto rigor como el propio Isócrates.

Sin embargo, afortunadamente, pruebas estilométricas más recientes han optado por evitar la circularidad (que suele ser un peligro en la estilometría) y, estudiando rasgos inconscientes de estilo(43), han revelado que los diálogos que evitan los hiatos de hecho encajan bien estilísticamente. Son el *Sofista*, el *Político*, el *Timeo*, el *Critias*, el *Filebo* y las *Leyes*; las mismas pruebas también revelaron otro conglomerado estilístico, el conformado por el *Primer Alcibíades*, el *Cármides*, el *Gorgias*, el *Menón*, el *Fedón*, el *Fedro*, el *Protágoras*, la *República*, el *Banquete* y el *Teeteto*. Lo que deja doce diálogos sin explicar: la *Apología de Sócrates*, el *Crátilo*, el *Critón*, el *Eutidemo*, el *Eutifrón*, el *Hipias Mayor*, el *Hipias Menor*, el *Ion*, el *Laques*, el *Lisis*, el *Menéxeno* y el *Parménides*. A este podemos denominarlo el grupo «suelto» porque no constituyen un conglomerado: tienen menos afinidades estilísticas que los miembros de los dos conglomerados.

Es un punto de partida, pero, sin más criterios, resultaría ilegítimo inferir que los conglomerados poseen alguna importancia cronológica. Sin embargo, hay indicaciones de que las *Leyes* fue una obra de vejez de Platón. Aristóteles nos cuenta que fue posterior a la *República*, algo que, en cualquier caso, podríamos haber adivinado porque en las *Leyes* hace referencias inequívocas a la República(44). Hay una referencia anacrónica en el libro primero de las *Leyes* a la nueva anexión de la ciudad de la Italia meridional Locros por Dionisio II de Siracusa, que tuvo lugar en 356 después de que hubiera sido expulsado de Siracusa por el amigo y alumno de Platón, Dión. Plutarco cuenta que fue una obra de la vejez de Platón(45), y en el propio diálogo, Platón subraya en más de una ocasión la vejez de los tres participantes en la conversación. Además, corría el rumor de que parte del libro no era todavía más que un boceto a la muerte de Platón, y que esos

fragmentos esbozados fueron transcritos a papiro por un colega del filósofo, el matemático Filipo de Opunte(46). Esto parece verse confirmado por el hecho reconocido ya hace mucho de que el diálogo muestra indicios de una revisión incompleta, sobre todo en sus dos últimos capítulos (o «libros») y posiblemente también de la intervención de más de un escritor(47). Por último, las tres Cartas que acepto como auténticas datan todas de la década de 350, la última década completa de la vida de Platón, y están estilísticamente al nivel de las *Leyes* y el resto de las piezas del conglomerado. Las *Leyes*, por tanto, fue uno de los últimos libros que escribió Platón. Eso no significa que se sentara a escribirlo de principio a fin de una tirada, por así decir, pero sí parece probable que le ocupara en su última década. Así que tenemos un punto fijo de referencia.

Podemos avanzar un poco en la secuenciación del conglomerado de las *Leyes*. El *Sofista* y el *Político* son los dos primeros libros de una proyectada trilogía: Platón pretendía definir primero a un sofista, luego a un político y, por último, a un filósofo, pero el *Filósofo* no llegó a ser escrito(48). El inicio del *Sofista* relaciona el diálogo con el *Teeteto*: la conversación del *Sofista* tendría lugar el día después de la conversación del *Teeteto*. Además, el *Sofista* aclara algunos de los argumentos del *Teeteto*. De manera que este último es anterior al *Sofista* y al *Político*. Seguidamente, tanto el *Teeteto* como el *Sofista* mencionan al *Parménides*, así que este era una obra previa(49). Cabe la posibilidad de que Platón hubiera escrito esas referencias separadamente y luego las hubiera insertado en los textos, pero no tiene sentido ser demasiado escéptico al respecto. Podemos aceptar esta prueba tal cual.

Así que tenemos una secuencia de diálogos: *Sofista-Político-Leyes*. Los otros tres miembros de este grupo, el *Filebo*, el *Timeo* y el *Critias*(50), deben encajarse en algún punto de esta secuencia. Y, con toda la seguridad que

ofrece casi cualquier dato de la biografía de Platón, podemos considerar estos diálogos como el último grupo. Además, es posible añadir el *Parménides* y el *Teeteto* al principio de la secuencia, y sabemos que todos estos diálogos son posteriores a la *República*, y no solo porque el *Parménides* critica o reflexiona sobre la teoría de las Formas que se encuentra en la *República*, y el *Teeteto* discute la versión del conocimiento que se ofrece en la *República*. Se trata de avances sólidos.

¿Y el otro conglomerado y el grupo suelto? Hay, curiosamente, algunas similitudes en cada caso. El conglomerado (*Primer Alcibíades*, *Cármides*, *Gorgias*, *Menón*, *Fedón*, *Fedro*, *Protágoras*, la *República*, *Simposio* y *Teeteto*) contiene todos los diálogos que sirven de base para la construcción que desarrolla las opiniones consideradas, en general, más típicas del platonismo, tal como el alma en tripartita, la política utópica, la existencia de Formas inmateriales gracias a la cual identificamos las cosas del mundo y pensamos en conceptos, y la noción —la teoría de la Reminiscencia— de que no *llegamos a conocer* las Formas; lo que hacemos cuando identificamos algo en el mundo como, pongamos, bueno, es *recordar* o *reconocer* la Forma de la bondad de una pasada existencia incorpórea, entre encarnaciones, cuando vislumbramos la Llanura de la Verdad, la patria de las Formas. Dado que ya hemos situado a la *República* y al *Teeteto* antes de los últimos diálogos, y dado que aparecen en un conglomerado con afinidades estilísticas, da la impresión de que este en su totalidad antecede al último.

Y el grupo que resta (*Apología de Sócrates*, *Crátilo*, *Critón*, *Eutidemo*, *Eutifrón*, *Hipias Mayor*, *Hipias Menor*, *Ion*, *Laques*, *Lisis* y *Menéxeno*), sobre todo ahora que he quitado al independiente *Parménides* de él(51), contiene a la mayoría de los diálogos que muestran a Sócrates enfrentándose a expertos y demostrando que no puede ocurrírseles una

definición universal del concepto fundamental del cual se reclaman conocedores. Dado que nuestra hipótesis rectora es que la afinidad estilística tiene una importancia cronológica, se sigue que si cualquiera de estos diálogos pertenece a uno de los conglomerados, compartirá afinidad estilística con otras piezas del mismo. Así que estamos obligados a pensar que estas obras fueron escritas pronto. Si el estilo de Platón todavía no se había asentado, eso explicaría las diferencias estilísticas entre el grupo.

Hemos acabado con tres agrupaciones de diálogos que pueden denominarse «temprano», «medio» y «tardío». Curiosamente, aunque no hice asunciones previas y he adoptado un enfoque nuevo al problema, las tres agrupaciones a las que hemos llegado coinciden en gran medida con los tres grupos que han identificado la mayoría de los especialistas recientes. Por tanto, tres es el consenso general de los eruditos, al menos por lo que se refiere al agrupamiento de los diálogos. Pero ¿podemos ser más precisos?

Una cronología parcial

Proporcionan más ayuda los anacronismos que mencioné en la introducción. El *Menéxeno* contiene una historia concisa y parcial de Atenas que se remonta a la Paz de Antálcidas en 387/6. El *Banquete* menciona la destrucción espartana de la ciudad de Mantinea en 385/4, pero, más importante todavía, en un fragmento a todas luces *ex post facto*, uno de los interlocutores recomienda la creación de un batallón homosexual, como hicieron los tebanos en 378(52). De manera que el *Menéxeno* fue escrito alrededor de 386 (suponiendo que Platón se refiriese a un suceso reciente para él), y el *Banquete* después de 378. La referencia anacrónica en el

Teeteto a una batalla en Corinto en 391 no sirve de mucha ayuda, dado que en cualquier caso está claro que el diálogo se escribió con posterioridad.

El rival de Platón en la educación, Isócrates de Atenas, se refiere a ideas que se encuentran en los diálogos. Dado que podemos fechar algunos de los discursos de Isócrates con cierta precisión, podrían ayudarnos a su vez a datar algunos de los diálogos(53). Pecando de cautelosos porque es fácil dejarse llevar con los supuestos hallazgos de esas referencias, nos quedamos tan solo con dos(54). Primero, el *Elogio de Helena* se refiere a la idea platónica, desarrollada en el *Protágoras*, de que las cinco virtudes cardinales (justicia, templanza, valor, piedad y sabiduría) son una sola o, como mínimo, están mutuamente implicadas, porque todas son formas de conocimiento; *Helena* fue escrito en algún momento de la década de 380 o 370. En segundo lugar, *Para Nicocles* responde a los que Isócrates interpretaba como ataques personales de Platón en el *Gorgias* y el *Eutidemo*; *Para Nicocles* fue escrito alrededor de 370(55). Y el *Acerca de los sofistas* de otro redactor de discursos, Alcidamante, escrito alrededor de 390, parece haber tenido presente a Platón cuando redactó el *Fedro*(56). Todos estos parámetros son demasiado amplios para servir de mucha ayuda.

Solo hay unas pocas certidumbres más. Una comedia de Teopompo de Atenas, titulada *El amante de los placeres*, de la que solo nos quedan fragmentos, puede datarse con cierta seguridad hacia finales de la década de 380 o principios de la de 370, y alude a un pasaje del *Fedón*(57). Podemos estar seguros de que el *Menón* antecede al *Fedón* porque presenta, explica e ilustra prolijamente la idea de que las Formas, la esencia de las cosas, son reminiscencias de una existencia anterior, que en el *Fedón* se da por sentada. La teoría del alma tripartita se expone en la *República* y el *Fedro* y se da por sentada en el *Timeo*, el *Político* y las *Leyes*. Al principio del *Menón* hay una referencia clara al Gorgias(58). El *Crátilo* seguramente

antecede al *Fedón*, al *Banquete* y a la *República*. En los tres últimos diálogos, Platón asume que el fluir y la inestabilidad del mundo nos impide alcanzar el *conocimiento* sobre él, y en el mejor de los casos podemos tener *creencias*. Esta doctrina se basa en un argumento que aparece al final del *Crátilo*(59). Y dado que en el *Fedro* se anuncia un nuevo método para definir las cosas —el método de unión y división— que Platón pone en uso en el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo*, creo que el *Fedro* fue probablemente escrito por la misma época que el *Teeteto*, otro diálogo que, como hemos descubierto, antecedía al *Sofista* y al *Político*. En el *Fedro*, Platón empezó a juguetear con evitar hiatos en su escritura, y quizás eso nos da derecho a situarlo inmediatamente antes de los diálogos del último conglomerado, donde la elusión del hiato adquiere mayor importancia.

Sigamos con otra consideración. Platón presenta sus diálogos de dos modos principales. Él mismo da una clara descripción de las alternativas casi al principio del *Teeteto*:

> [Habla Euclides] He aquí el libro, Terpsión. En cuanto la conversación, está escrita no como si Sócrates me la refiriera, sino como si hablase directamente con los que tomaron parte en ella, que, según me dijo, fueron Teodoro y Teeteto. Para no entorpecer el discurso, he suprimido las frases que Sócrates tenía que insertar sobre sí mismo a modo de clarificación: «he dicho», «yo decía», y sobre el interlocutor «conviene conmigo», «lo negó» y otras semejantes, que no hacen más que interrumpir, y he creído preferible que Sócrates hable directamente con ellos.

Por tanto, es pensable que cualquier diálogo que esté narrado por un único personaje, con la necesidad de todas las adiciones «que entorpecen», en lugar de presentarse en el modo dramático (redactadas como una obra teatral: SÓCRATES: ¿Acaso estoy diciendo tonterías? TEETETO: En absoluto), deben de ser anteriores al *Teeteto*. Los diálogos previos a este podían ser narrados o dramatizados, o una mezcla de ambos, pero ahora

Platón parece plantar cara a la narración, de manera que los diálogos que, según otros criterios, nos parecen posteriores al *Teeteto* deberían estar en modo dramático.

A mí me parece probable, y disto de ser el único al que se lo parece, que la *Apología de Sócrates*, que no es un diálogo como tal sino una supuesta transcripción de los discursos pronunciados por Sócrates durante su juicio en 399, es una obra temprana. Uno de los propósitos de los socráticos era defender la memoria de su amado maestro, y resulta difícil imaginar una forma mejor de hacerlo que la soberbia, irónica y profunda *Apología*. Nos ofrece un retrato imperecedero de una persona extraordinaria. En el núcleo de la obra flota una pregunta que ocupó a Platón durante toda su vida: ¿cómo debe reaccionar un filósofo a la sociedad corrupta en la que vive? La obra debió de publicarse al poco del juicio, cuando el suceso todavía estaba fresco en el recuerdo de la gente, y probablemente data de principios de la década de 390.

Queda un factor final por mencionar. En algunos de los diálogos más breves (la mayoría incluidos en el grupo «suelto»), Platón hace que Sócrates cuestione a sus interlocutores y deje al descubierto las incoherencias en sus sistemas de creencias. Los métodos de argumentación que utiliza para extraer la verdad de algún tema y rechazar las opiniones de sus interlocutores fueron agrupados por los especialistas bajo la etiqueta de «el elenchos», la palabra implica poner a prueba o cuestionar, pero dado que con frecuencia los interlocutores de Sócrates eran incapaces de dar respuestas coherentes a sus cuestionamientos, a menudo implica también su refutación. En estos diálogos más breves, Platón recurre al elenchos, pero no reflexiona sobre él. En el *Gorgias* y el *Protágoras* sí lo hace, básicamente utilizando a Sócrates para responder a las críticas al mismo que le plantean sus interlocutores. Platón niega que el elenchos se limite a

exponer las incoherencias de las opiniones de una persona, e insiste en que es una forma de alcanzar resultados en los que uno puede confiar plenamente y que merecen llamarse verdad. El *Gorgias* y el *Protágoras* son por tanto posteriores a, al menos, algunos de los diálogos breves.

Uniendo todos los resultados dispersos de la discusión anterior, y recordando que Platón habría seguido modificando sus textos, tenemos: *Apología de Sócrates* [*c*. 396], *Proto-República* [*c.* 393], *Crátilo*, *Menenxeno* [*c*. 386], *Fedón* [*c*. 380], *Banquete* [*c*. 377], *República* (el grueso de la misma), *Parménides*, *Teeteto*, *Fedro*, *Sofista*, *Político*, *Timeo*, *Critias*, *Filebo*, *Leyes*, muerte de Platón en 348/7. Los cinco diálogos restantes del segundo conglomerado (*Primer Alcibíades*, *Cármides*, *Gorgias*, *Menón*, *Protágoras*) fueron escritos, pongamos, entre 390 y 375, con *Gorgias* y *Menón* antecediendo al *Fedón.* El *Gorgias* y el *Eutidemo* se publicaron antes de 370, y *Protágoras* tal vez antes de 375. En el sexto capítulo encontraremos las razones para fechar a *Gorgias*, *Menón* y *Protágoras*, así como la *República* reescrita después de 383. Los diálogos restantes del grupo suelto podrían haber sido escritos en cualquier momento, pero probablemente se cuentan entre las primeras obras de Platón. Y, aparte de los diálogos, tenemos las tres cartas auténticas, cuyas fechas pueden darse con precisión aproximada: *Carta Tercera* [entre 358 y 356], *Carta Séptima* [finales de 353 o principios de 352] y *Carta Octava* [avanzado el 352].

Creo que hasta ahí se puede llegar con la cronología de los textos de Platón. Estas conclusiones han surgido de un ejercicio académico bastante áspero, sobre todo dado que muchos lectores no conocerán a fondo el contenido de los diálogos; pero es importante que tengamos cierta idea del avance de la carrera de Platón como escritor, no solo por las razones biográficas obvias sino como una base para plantearnos cuestiones como,

por ejemplo, si el pensamiento de Platón permaneció inalterable durante toda su vida, o si el desarrollo y los cambios de opinión son rasgos de su obra. Es arriesgado utilizar consideraciones doctrinarias para trazar la cronología de los diálogos, pero es legítimo trazar el desarrollo doctrinal una vez disponemos de una cronología parcial en la que podemos confiar.

4

Escribir e investigar en las décadas de... 390 y 380

A FINALES DE LA DÉCADA DE 390 y bien entrada la de 380, Platón se había asentado como escritor. Inopinadamente, nos encontramos en condiciones de saber qué pensaba sobre la escritura. Hacia el final del *Fedro*, cuenta uno de sus mitos más breves, en el que imagina que el inteligente dios Theuth inventaba la escritura y alardeaba de ello ante el divino rey Thamus(1).

> Dijo Theuth: «Este conocimiento, su alteza, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría». Pero Thamus le replicó: «Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos, y así la escitura hará que lo que hayan aprendido desaparezca de sus mentes. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad».

Una bonita anécdota surgió en algún momento en la tradición biográfica y se conserva gracias a un neoplatónico del siglo V de la e.c(2). Uno de los estudiantes de Platón había tomado notas de todas sus clases, pero las había perdido en el mar. Cuando regresó junto a Platón, dijo que ahora conocía por experiencia la verdad de ese pasaje del *Fedro*: no se acordaba de nada de lo que había escrito en su cuaderno.

Un poco más adelante, Platón hace que Sócrates prosiga(3):

> Porque es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, los vástagos de esta están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras escritas. Podrías llegar a creer que lo que dicen fuera debido a que son inteligentes, pero si alguien pide una explicación y pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma información(4).

Y concluye que cualquiera que quiera «sembrar semillas» mediante la palabra escrita no se tomaría en serio la escritura, en comparación con la conversación en vivo de un verdadero filósofo, que puede sembrar el tipo correcto de semillas en la mente de un estudiante. El problema con los libros (que solían ser leídos en voz alta en la época de Platón, de forma que el contraste no se da entre la palabra escrita y la hablada) es que animan a la pasividad más que a la participación activa.

Son palabras duras, pero no deberían ser exageradas como a menudo lo son, como una condena total de la escritura. Sería ciertamente una paradoja: condenar la escritura con una obra escrita. Hay una cláusula de excepción, que se repite tres veces en esta parte del *Fedro*(5). La utilidad de la escritura, afirma Platón, y, de hecho, lo único que puede hacer, es recordar a la gente cosas que ha olvidado. Y sabemos exactamente de qué tipo de olvido y recuerdo habla Platón porque su lenguaje aquí es un eco de un pasaje previo del diálogo. En el curso del gran mito del alma alada, explica que todas las

almas se han elevado con sus alas y alcanzado un atisbo de la llanura de la Verdad, un «lugar» más allá de los cielos, donde moran los dioses en contemplación de las Formas:

> Pero no es asunto fácil para todo el mundo acordarse de ellas, ni para cuantos, fugazmente, vieron entonces las cosas de allí, ni para los que tuvieron la desdicha, al caer, de descarriarse en ciertas compañías, hacia lo injusto, viniéndoles el olvido del sagrado espectáculo que otrora habían contemplado. Pocas hay, pues, que tengan suficiente memoria y vean una similitud que les recuerda cosas de allí, y se quedan como traspuestas, sin ser dueñas de sí mismas, y sin saber qué es lo que les está pasando(6).

Es importante que Platón diga que *todas* las almas humanas han tenido, al menos, un atisbo de la Llanura de la Verdad; solo excluye a los animales. De manera que la escritura «si está escrita por alguien que tenga conocimiento de la verdad»(7), puede servir como recordatorio para todos nosotros. No puede hacer otra cosa que servir para recordarnos —no puede darnos conocimiento de las Formas—, pero en algunos casos eso bastará para motivar a una persona a intentar recuperar el conocimiento perdido. Esos pueden requerir encontrar a un maestro, como Sócrates, que puede extraer el conocimiento en una persona mediante su conversación en vivo, es decir, conducir el alma del alumno de vuelta hacia la Llanura de la Verdad. Al alumno se le recordará en primer lugar que conoce ya de una manera latente, y luego: «Al instante, estas opiniones que acaban de despertarse ahora en él son como un sueño. Si uno lo siguiera interrogando muchas veces sobre esas mismas cosas y de maneras diferentes, ten la seguridad de que las acabaría conociendo con exactitud»(8). Y, dado que pensar no es más que una conversación interna y en la que nos cuestionamos a nosotros mismos, él incluso puede avanzar hacia el conocimiento por sí mismo «después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él» cuando «de repente, como la

luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece espontáneamente»(9).

Tampoco se limita la utilidad de la palabra escrita a los textos filosóficos. En un pasaje de las *Leyes*, Platón señala que «una vez que lo que mandan las leyes ha sido puesto por escrito, permanece invariable y susceptible de someterse a examen durante todo el tiempo»(10). Podemos pensar que diría lo mismo sobre, por ejemplo, el texto de una obra teatral que uno quisiera estudiar. Hay cosas que no deberían alterarse a la ligera —leyes y textos— y la escritura se les ajusta a la perfección. La función de refrescar la memoria es con diferencia inferior a la conversación en vivo o al diálogo interior, especialmente en un contexto filosófico, pero todavía tiene su sentido.

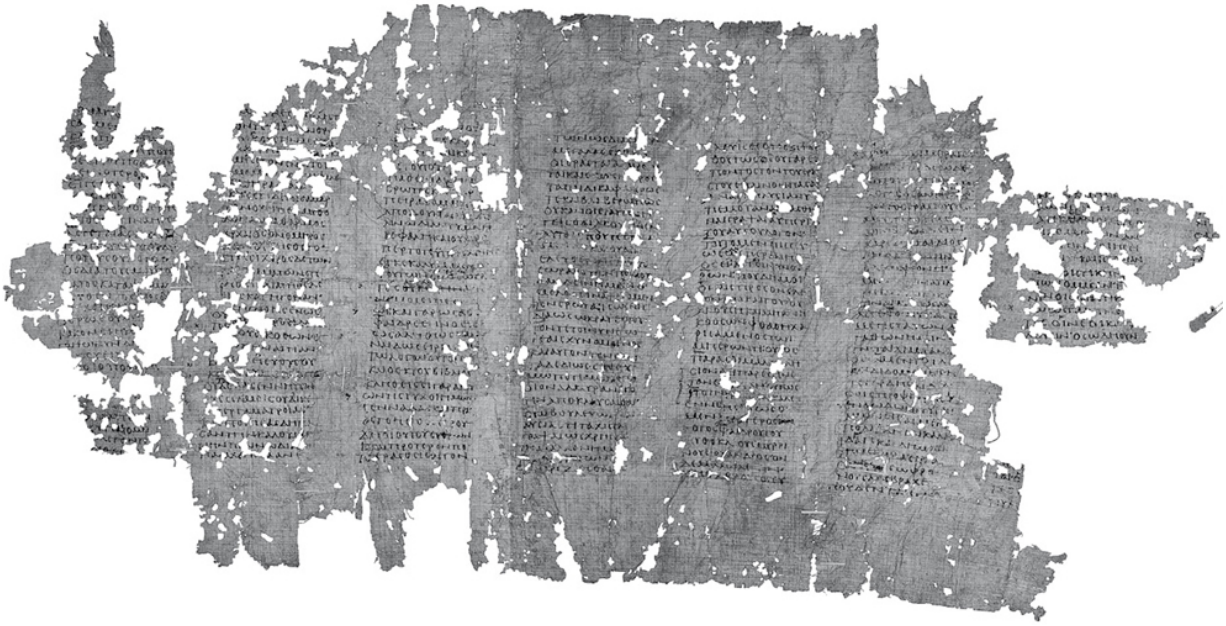


Ilustración 4.1 Un fragmento de papiro que se remonta al siglo II de la e.c., con una parte del *Fedro* de Platón. «Los papiros de Oxirrinco», *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. XVII, núm. 2102.

Es típico de la altura de miras de Platón que diera poca importancia a su escritura, aunque debió de reconocer el talento que tenía para ella. En su opinión, su escritura era muy inferior a su trabajo como profesor presencial, pero, a pesar de ello, servía a un útil propósito filosófico. Platón era muy consciente del poder de las palabras: de ahí su prohibición de toda poesía que pudiera desviar el carácter de un niño en el Estado ideal que construye en la *República*. Un recordatorio puede que no sea la verdad en sí, pero no deja de ser un recordatorio de la verdad.

Platón no se limitó a la enseñanza presencial porque podía llegar a una audiencia mayor mediante sus libros. Escribió para perpetuar el recuerdo de Sócrates, y escribió para atraer lectores en los propios diálogos interiores de estos. Escribió diálogos porque muchas de las ideas de Sócrates, y aquellas que él más tarde pondría en boca de Sócrates, son radicales; ayuda el que podamos ver el pensamiento que hay tras ellas, manifestadas en conversaciones con interlocutores que, en lo sustancial, son como nosotros mismos. Es posible que Platón y otros socráticos hayan creído su deber escribir libros. Muchos de ellos se convirtieron en autores, aunque casi ninguna de sus obras sobreviva. Pero estoy seguro de que Platón también escribió porque no le quedaba otra opción: algunas personas solo pueden realizar plenamente su potencial mediante la escritura. La habilidad artística desarrollada en tantas capas de los diálogos (en los mejores de ellos siempre parece estar pasando algo más de lo que uno es capaz de captar), la combinación de argumentaciones difíciles, filosofía audaz, y el mito, con una puesta en escena y una caracterización dramática ligeras: todo esto nos habla de alguien que escribía por el puro goce de hacerlo.

Los primeros diálogos

A mediados de la década de 380, Platón era muy conocido como filósofo. Pero ¿a qué se debía su fama? ¿Qué tipo de obras había estado escribiendo? En otras palabras, ¿cuáles son los rasgos principales de los diálogos que probablemente fueron sus primeras obras? Este grupo, según hemos descubierto, lo formaban *Apología de Sócrates*, *Crátilo*, *Critón*, *Eutidemo*, *Eutifrón*, *Hipias Mayor*, *Hipias Menor*, *Ion*, *Laques*, *Lisis* y *Menéxeno*. Algunos de estos, seguramente la mayoría (ninguno de ellos es largo), habían sido escritos a mediados de la década de 380. Varios de estos diálogos exploran un concepto moral, pero el *Critón* se centra en un problema moral: ¿sería correcto que Sócrates evitara la ejecución escapando de la cárcel?

El *Menéxeno* es un reconocido texto independiente, tal vez nada más que un juego de ingenio. Consiste, en su mayor parte, en una versión patriotera, esporádicamente deliberada y distorsionada de la historia ateniense, presentada como una parodia de los discursos funerarios que se pronunciaban todos los años en Atenas por los muertos en la guerra(11). Si no queda claro por el propio discurso, la conversación de apertura indica claramente la naturaleza paródica de lo que sigue. Probablemente, la intención sea apoyar las afirmaciones de que la retórica política es condescendiente con las opiniones de las masas y está pensada para ofrecer a su audiencia placer más que conocimiento, aunque no está claro cuántos entre la audiencia inmediata de Platón habrían captado la idea.

La *Apología* hace las veces de una especie de introducción a estos diálogos, en tanto Platón hace que Sócrates utilice sus discursos de defensa para explicar a qué se dedica y por qué. Pero, dado que Platón no estaba escribiendo la biografía de Sócrates, en realidad lo que explica es qué hace

él mismo y por qué. En la *Apología*, Sócrates afirma que su amigo Querefonte preguntó al oráculo de Delfos si había alguien más sabio que Sócrates, y el oráculo respondió que no. Sócrates se quedó pasmado porque no se tenía por sabio, de manera que el oráculo desencadenó su misión. La puso a prueba yendo por todas partes y preguntando a la gente quién tenía reputación de sabio, y descubrió sistemáticamente que esta no sabía de qué les estaba hablando; de manera que llegó a la conclusión de que el oráculo estaba en lo cierto en tanto que él, al menos, sabía que era un ignorante, mientras que la gente a la que preguntaba se tenía a sí misma por sabia.

Pero este relato del oráculo es, casi con toda seguridad, una ficción(12). Y es así, aunque Jenofonte también incluya una versión del relato en su *Apología de Sócrates*. Se trata meramente del fenómeno conocido por los críticos literarios como «intertextualidad», en el que un autor toma prestado y transforma algo de otro autor. De vez en cuando detectamos los guiños de Jenofonte a Platón, y si dispusiéramos de más obras de otros socráticos, no cabe duda de que encontraríamos muchos más casos en los que el texto de un autor cobró forma hasta cierto punto a partir del de otro. La razón por la que el relato es ficción radica en que Sócrates fue siempre cuestionando a los demás; de ese modo se ganó su reputación como sabio. Así que el oráculo no pudo haber desencadenado su misión porque esta ya la había puesto en marcha Querefonte, que, en primer lugar, quiso plantear al oráculo esa pregunta. Era la forma de Platón de explicar qué era lo que iba a forzar que hiciese su personaje Sócrates en estos diálogos tempranos, es decir, poner a prueba la sabiduría de supuestos expertos. Otro elemento que indica que se trata de una ficción es que nunca se menciona en ningún sitio más que en esas dos *Apologías*, la de Platón y la de Jenofonte. Sin embargo, de ser cierta la historia, habría sido un famoso incidente real.

La mayoría de estos diálogos eran breves, de un tamaño similar a las obras que, hasta donde sabemos, estaban escribiendo también los demás socráticos. Varios de ellos pertenecen a una serie que los académicos denominan los «diálogos de búsqueda». También suele denominárselos «diálogos socráticos», asumiendo que en estos diálogos Platón estaba más interesado de lo que lo estaría más adelante en retratar al Sócrates histórico trabajando. Sin embargo, como ya he indicado, los considero en gran medida relatos de ficción sobre Sócrates. Parece poco probable que Platón desperdiciara diez largos años de su vida haciendo poca cosa más que escribir unos apuntes sobre sí mismo. Por más dedicado que estuviese a Sócrates, su homenaje a su maestro consistió en desarrollar la filosofía siguiendo las líneas socráticas, y no en repetir como un loro versiones de las conversaciones reales de Sócrates. Ningún filósofo merecedor de ese nombre se limita a copiar las creencias o argumentos de otros; las ideas de los demás sirven, en el mejor de los casos, como campo base para expediciones futuras.

Como era de esperar, en estos diálogos Platón hace que Sócrates busque la definición de un término moral: piedad en el *Eutifrón*, lo bello en el *Hipias Mayor*, valor en *Laques*, amistad en *Lisis*, justicia en *Trasímaco*, que acabaría siendo el primer libro de la *República*(13). Como era de esperar, la búsqueda fracasa(14). Se ponen a prueba varias de las definiciones o pseudodefiniciones, pero al final ninguna satisface a los participantes en la conversación. Platón da ejemplos del tipo de definición que busca: «Rapidez es la capacidad de realizar muchas cosas en poco tiempo», «La figura es el límite de un sólido», «El color es una emanación de las figuras, proporcionado a la vista», «El barro es tierra mezclada con agua», «El número par es el número divisible en dos partes iguales»(15). Pero es mucho más difícil concebir definiciones de términos morales que abarquen todos

los casos, y estos diálogos a menudo acaban en aporías, un *impasse* o un callejón sin salida (y por eso se les denomina habitualmente diálogos «aporéticos»). *Hipias Menor*, una investigación sobre mentir y decir la verdad, también acaba en un *impasse*, en la inaceptable paradoja de que es una buena persona el mejor mentiroso y el peor delincuente (porque la gente es buena si tiene conocimiento, y el conocimiento puede usarse para el bien o para el mal: el mejor médico es también el mejor envenenador). Ion acaba con un *impasse* implícito, en el sentido de que las reclamaciones de Ion sobre su área de conocimiento, los poemas homéricos, se vuelven crecientemente absurdas, hasta que llega al punto descabellado de reclamar que su conocimiento de Homero le convertiría en el mejor comandante posible en tiempo de guerra.

El *impasse* se alcanza porque cada idea de los diversos interlocutores de Sócrates demuestra, bajo su a veces implacable interrogatorio, ser sencillamente inapropiada como definición o contradecir otra de las creencias fundamentales del interlocutor. Por ejemplo, la que sugiere que el coraje tiene que definirse como una perseverancia del alma, hasta que Sócrates demuestra que esa persistencia no siempre es buena, mientras que Laques está convencido de que el valor siempre lo es. *Crátilo*, una evaluación de dos teorías opuestas sobre la corrección de los nombres (si, por ejemplo, decimos «caballo» solo porque es el nombre convencional de un caballo, o si el nombre es en cierto sentido un reflejo natural de lo que debe ser un caballo) es también un diálogo aporético, en tanto que Sócrates acaba proyectando dudas sobre ambas teorías. A lo largo de todos los diálogos, Platón consideraba sistemáticamente que el peor error intelectual, también con terribles consecuencias morales, era la presunción de conocimiento, es decir, el estar seguro de que sabes algo cuando en realidad no lo sabes. Estos primeros diálogos son ejercicios para exponer esos

conceptos y para sugerir un remedio: seguir buscando la elusiva verdad mediante la introspección y el razonamiento crítico.

Si un diálogo acaba de una forma no concluyente, el lector se ve obligado a preguntarse por qué. Y de ese modo hará filosofía. Como poco, aprenderá a afinar su aprecio por la buena argumentación, pero también podría llevarlo a que se le ocurra una solución. Si es el valor lo que los interlocutores de un diálogo no han sabido definir, los lectores pueden llegar a una definición por sí mismos, basándose en lo que dice Platón. Muchos lectores buscan de este modo en los argumentos de los diálogos aporéticos las claves que les permitan escapar del *impasse*. Sus conclusiones pueden ser correctas o no, pero estarán haciendo lo que quería Platón: pensando y buscando la verdad.

En estos diálogos, Sócrates reniega del conocimiento y afirma no dirigir la conversación sino limitarse a seguir la lógica de los argumentos. A menudo tan solo interroga a sus interlocutores comportándose (la imagen procede del *Teeteto*, un diálogo posterior) como una comadrona de las ideas de otros, es decir, extrae sus ideas de los demás y las pone a prueba para asegurarse de que no están «mortinatas». Pero el interrogatorio está guiado por ciertos supuestos dudosos: que el tipo de conocimiento preciso que es posible en las artes y oficios también es posible en la indagación ética; y que una palabra como «justicia» corresponde a una única realidad, de manera que podríamos concebir una única definición que abarque todos los casos en que aplicamos el término. En las expresiones «un buen hombre» y «un buen pianista», ¿«buen» significa lo mismo? El supuesto de que un único término debería tener una única definición implica tantas dificultades en *Cármides*, redactado unos años más tarde, que uno se siente tentado a pensar que Platón estaba de hecho cuestionando la definición misma en este diálogo.

Otro rasgo típico de estos diálogos es que los interlocutores de Sócrates son personas que podrían considerarse expertos en la materia sometida a investigación, o a los que Sócrates les atribuye burlonamente ese conocimiento: «Vosotros dos sois amigos, así que debéis de saber qué es la amistad». Sócrates, por el contrario, se nos presenta como un aficionado ignorante, que no recurre más que al sentido común. Platón da por sentado (en otra dudosa asunción) que un experto debe ser capaz de concebir una definición correcta, y que el fracaso en conseguirlo indica una carencia de conocimiento del sujeto. Es ahí donde el interrogatorio se vuelve personal y conflictivo, dado que bajo el foco de las preguntas de Sócrates queda en evidencia que el interlocutor no es ningún experto en absoluto. La gente, como las proposiciones, es puesta a prueba por el interrogatorio socrático; por ejemplo, si la definición está en cuestión, no son solo las pseudodefiniciones en sí las refutadas sino también la creencia del interlocutor en la corrección de las pseudodefiniciones y la forma de vida que basa en esas creencias(16):

> Me parece que ignoras lo que pasa si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión y se le aproxima para dialogar con él. Sea cual sea el tema de conversación, él no se despegará, arrastrándote en el diálogo, hasta conseguir que des una explicación de ti mismo, de tu modo actual de vida y el que hayas llevado en el pasado. Y una vez que hayas caído en la trampa, Sócrates no te dejará hasta que lo sopese bien y suficientemente todo.

No es sorprendente que los interlocutores reaccionen a menudo con rabia o exasperación al interrogatorio de Sócrates. La gente con la que habla se siente dolida, como si le hubiese mordido una víbora o un tábano, o le hubiera aguijoneado una raya con púa(17). En términos dramáticos, estos primeros diálogos son algunas de las mejores creaciones de Platón. Los personajes están esbozados con economía e ingenio; vemos su arrogancia y otras cualidades, y observamos cómo forcejean mientras intentan escapar de

la fuerza de los argumentos de Sócrates. La función de Sócrates como tábano consistía en despertar a la gente de su complacencia obligándola a repensar lo que daban por sabido.

Estos diálogos muestran a un filósofo —*el* filósofo— planteándose los problemas y nos animan a hacer lo mismo. La afirmación implícita es que merece la pena intervenir en la conversación filosófica, incluso cuando no se encuentra ninguna solución satisfactoria, porque al abordar los problemas nos implicamos a un nivel emocional con la búsqueda. Además, como afirma Platón en un diálogo posterior, la conciencia de la ignorancia despeja el terreno a la búsqueda del conocimiento(18). La indagación filosófica puede resultar difícil y frustrante, pero es esencial. De ahí, quizá, el fuerte énfasis de estos diálogos en la metodología. A menudo hay pausas cuando los interlocutores se plantean la mejor forma de avanzar.

Sin embargo, los primeros diálogos son algo más que un ejercicio de despejado del terreno. Las opiniones positivas también surgen repentinamente. En esencia son opiniones cuyas negaciones se ven invariablemente refutadas en los diálogos; Platón cree que esto basta para establecer su valía. Los más importantes son aquellos que imbuían su pensamiento para siempre: que la virtud es conocimiento, de manera que seguramente estamos destinados a pensar en el valor, por ejemplo, como conocimiento de lo que es y no es auténticamente temible; que el cuerpo de una buena persona puede ser dañado, pero no su alma; que nunca es correcto hacer el mal, o ni siquiera reembolsar el acto inmoral en especias; que es preferible sufrir la injusticia que cometerla; que nadie hace el mal voluntariamente (es decir, que todo el mundo cree que lo que hace es bueno para ellos, aunque alguna gente se equivoque objetivamente al respecto); que si uno hace el mal es mejor ser castigado (mediante la reeducación) que huir del castigo; que la virtud y el conocimiento son necesarios, y

posiblemente también suficientes para el bienestar humano; que los «bienes» convencionales como la riqueza y el prestigio son cuestiones indiferentes en sí mismas y solo son buenas y no perjudiciales si se les da un uso virtuoso e inteligente. Son afirmaciones asombrosas, que señalan a un modo de vida muy alejado de lo que ha sido normal en cada generación de la existencia humana; esto se plantea con especial precisión en el *Primer Alcibíades*. Platón siempre fue un radical en cuestiones éticas. Una de las razones de la conclusión negativa de muchos de estos diálogos es que, cada vez, señala a la inconmesurabilidad entre una forma de vida filosófica y una ordinaria.

Conocimiento y creencia

Tal vez la lección más importante que enseña Platón en estos diálogos tempranos sea que el conocimiento y la creencia son distintos y que la diferencia tiene una importancia fundamental en todos los aspectos de la vida. Este fue un tema sobre el que volvió con intensidad también en diálogos posteriores, sobre todo en el *Menón*, la *República* y el *Teeteto*. Uno de los principales actos que Platón obliga a hacer a Sócrates en los primeros diálogos, como hemos visto, es preguntar «¿Qué es X?» donde «X» suele ser un concepto moral como valor o justicia. Insiste en que los interlocutores que no saben responder satisfactoriamente a esta pregunta no *saben* de qué están hablando. Un verdadero experto en cualquier tema debe ser capaz de exponerlo con una explicación que supere el interrogatorio. Puede pensar que tiene conocimiento, pero resulta que solo tiene creencias. El conocimiento es seguro, es el conocimiento de la verdad, y es irrefutable. Las creencias suelen basarse en agentes persuasivos —como el sentido

común, la opinión popular, las emociones, los reclamos publicitarios, los bustos parlantes, los charlatanes elocuentes— y por tanto son inestables, en tanto pueden causar alteraciones bajo la influencia de un agente más persuasivo. Eso es más obvio —y alarmante— en un juicio con jurado: los equipos rivales de la fiscalía y la defensa intentan, cada uno de ellos, persuadir a los miembros del jurado para que crean lo que ellos quieren que crean; el jurado acaba por no recurrir al conocimiento sino a la creencia(19). Todos estamos al tanto de este fenómeno, según el cual una idea que oímos o leemos parece persuasiva, hasta que otra visión más convincente del tema nos hace cambiar de opinión (o, si somos inflexibles, descartar la nueva noticia como «noticia falsa» [*fake news*]).

La diferencia entre creencia y conocimiento no es solo un fragmento sutil de teoría filosófica. El problema, tal como lo veía Platón, es que avanzamos y actuamos a partir de nuestras creencias sin darnos cuenta de que son solo creencias, no conocimiento. Las perpetuamos mediante nuestros actos y nuestras afirmaciones. Dado que nadie hace el mal voluntariamente (porque hacer el mal es dañarse a uno mismo), solo el conocimiento puede servir de guía fiable para vivir. Sin conocimiento, carecemos de garantías de que nada de lo que hacemos acabe bien, al menos para nosotros; en cambio, actuar con conocimiento es una garantía de éxito. La virtud es conocimiento, de manera que la reforma del carácter es la base necesaria del comportamiento moral. Además, las creencias pueden ser falsas; el simple hecho de que podamos cambiar de opinión demuestra que creemos que nuestra creencia es más sensata que la anterior, la que hemos cambiado. Debemos disciplinarnos poniendo a prueba nuestras creencias con el cuestionamiento socrático a uno mismo.

Sin embargo, es posible que las creencias sean tanto verdaderas como falsas, y el propio Platón admite que la verdadera creencia puede ser, en

términos prácticos, una guía tan buena como el conocimiento. Alguien que acertadamente crea (porque, por ejemplo, se fía de un mapa) que la Interestatal 95 llevará a una persona a Miami sigue una guía tan buena como alguien que lo sepa a ciencia cierta; lo que pasa es que la persona con la creencia siempre tiene que consultar un mapa, mientras que la persona con conocimiento consulta su propia experiencia en lugar de un mapa. Pero el problema sigue sin resolverse: la persuasión puede alterar una creencia verdadera (proyectando dudas sobre la fiabilidad del mapa), ya que es solo una creencia, no conocimiento. Dado que las creencias, tanto falsas como verdaderas, se generan mediante la persuasión, no tenemos manera de saber si una creencia es falsa o verdadera; solo el conocimiento proporciona una base fiable para la acción: «El problema es que las opiniones verdaderas no quieren permanecer mucho tiempo; se escabullen de nuestras almas y eso reduce su valor, hasta que uno no las sujeta con una discriminación de causa»(20). Si descubres por qué tu opinión verdadera es verdadera, la comprendes y la conviertes en conocimiento, nadie puede cambiar tu opinión. Muchos filósofos modernos también coincidirán en que «la creencia verdadera bien fundada» es una definición aceptable de conocimiento.

De manera que en sus primeros diálogos Platón nos impulsa a pensar por nosotros mismos, en lugar de a aceptar que hemos extraído nuestras ideas de una fuente externa. La fuente puede ser tan respetable como un maestro digno de confianza o décadas de convenciones, pero ni así debemos aceptarla ciegamente. Y esa, como ya he dicho, es ciertamente una de las razones por las que, para empezar, Platón escribió diálogos en los que no afirmaba ni negaba nada por sí mismo. Nos vemos obligados a pensar por nuestra cuenta en lugar de dejarnos persuadir por lo que leemos. La

distinción entre creencia y conocimiento es uno de los legados más perdurables de Platón.

La demarcación de la filosofía

Tomados en su conjunto, los diálogos tempranos no dicen mucho acerca de una importante faceta de la agenda de Platón. En la mayoría de ellos, hace que Sócrates converse con gente que, o bien se tiene a sí misma por experta de alguna clase, o que razonablemente podría ser vista como experta. Conversa con especialistas en educación (*Hipias Mayor*, *Hipias Menor*, *Trasímaco*), con un experto en los poemas homéricos (*Ion*), con un autoproclamado experto en religión (*Eutifrón*), con amigos que, por tanto, según Platón, deberían saber qué es la amistad (*Lisis*), con dos famosos generales atenienses (*Laques*) y con dos supuestos expertos en nombres (*Crátilo*).

De vez en cuando, Platón puede asegurarse de que estamos al tanto de los objetivos de Sócrates haciéndoles alardear de sus conocimientos de expertos, como hace Eutifrón: «Ciertamente no valdría yo nada, Sócrates, y en nada se distinguiría Eutifrón de la mayoría de los hombres si no supiera con exactitud todas esas cosas [sobre los dioses y lo que es pío e impío]»(21). Pero el resultado de toda conversación es la demostración de que el supuesto experto no conoce lo que afirma —y debería— conocer. En el *Eutidemo,* los hermanos sofistas Eutidemo y Dionosoro de Quíos no se nos presentan del mismo modo; sencillamente se nos exhiben como idiotas que no tiene el menor interés en beneficiar a la gente a la que hablan, sino solo en ganar puntos (con argumentos a menudo ridículos) y en atraer el aplauso. Afirman enseñar la virtud, es más, ser «los mejores y más rápidos

profesores de la virtud vivos»(22), pero en realidad enseñan a pleitear en lugar de a hacer justicia, artes marciales en lugar de valor, y a disputar en lugar de sabiduría.

A un nivel personal, estos diálogos animan a los lectores a pensar, y despejan el terreno para que alcancen una serie más coherente de opiniones, que puedan resistir el escrutinio y permitirles llevar una vida basada en un fundamento más estable. Pero estos diálogos son algo más que eso. Platón los utilizaba nada menos que para reclamar que la filosofía socrática era la única educación verdadera. Al demostrar que las arrogaciones de los demás a la sabiduría eran espurias, Platón proclamaba la victoria de la educación socrática. Lo que impulsa los argumentos de Sócrates en estos diálogos es cuestionar la autoridad de los demás, en especial la autoridad de las creencias convencionales y, de ese modo, promover la autoridad de la filosofía. La habilidad particular de Sócrates en estos diálogos es enfrentarse a sus interlocutores en su terreno y alejarlos gradualmente de las opiniones convencionales que repiten irreflexivamente para conducirlos a una postura más platónica.

En estos primeros diálogos, Platón se centra en la moral ordinaria y las asunciones políticas de la gente; dado que estas asunciones tienden a ser incoherentes, hay algo que no funciona en el sistema educativo que las propicia, porque una educación auténtica convertiría a la gente en culta en lugar de llenarla de creencias incoherentes. El acaudalado Alcibíades debió haber recibido la mejor educación posible que Atenas y los sofistas podían ofrecer, pero en cuanto al Sócrates de Platón concernía, «carecía por completo de educación»(23). La sociedad no funciona gracias al conocimiento de los valores en los que se supone se basa. Los oradores ignorantes y los sofistas dan discursos a públicos ignorantes. Un orador puede elogiar a un asno como si fuera un elegante corcel, y el público no

percibiría la diferencia(24). La sociedad condena a la gente por la injusticia, la cobardía y la impiedad cuando nadie sabe qué son la justicia, el valor ni la piedad. Pensar algo a fondo e identificar los supuestos subyacentes es siempre preferible a la aceptación irreflexiva y acrítica de las normas y mandatos sociales. El pensamiento crítico que promovía Platón es el fundamento de las humanidades, el estudio del mundo y la sociedad humanos: dar un paso atrás, identificar un problema, aplicar la racionalidad al desarrollo de una solución, y luego tener el valor de hacer algo al respecto, aunque eso implique disentir de una opinión mayoritaria.

Uno de los principios rectores de Platón era que la filosofía era incompatible con el egoísmo. Si quieres hacerte rico o famoso con ella, no es filosofía. De manera que en tanto poetas, sofistas y políticos eran figuras públicas, competían entre sí por el aplauso, Platón sentía que tenía que distinguir la filosofía de lo que hacían. Para avanzar, los poetas y los políticos tienen que complacer a sus audiencias. No les preocupa la verdad ni la educación entendidas como es debido, sino solo complacer; pero la educación debe doler, dado que debe reformar el carácter de una persona, algo que Platón consideraba el fundamento del auténtico trabajo filosófico. Poetas de todas las clases, incluidos los escritores de comedias satíricas, eran considerados (y se consideraban a sí mismos) consejeros del Estado y de ese modo Platón tuvo que descartarlos como ignorantes. Son traficantes de placer y por tanto perpetúan necesariamente los valores mundanos en lugar de intentar mejorar a sus públicos. El filósofo presocrático Heráclito de Éfeso había señalado lo mismo: «¿Qué inteligencia o ideas tienen? Confían en los bardos del pueblo y consideran a la multitud sus profesores, sin darse cuenta de que “la mayoría de la gente es mala, y muy poca buena”»(25).

Lo que esta gente hace es en realidad una forma de adulación, y eso se aplica también a los sofistas. Cuando Platón afirmó la bien sabida expresión de que «la desavenencia entre la filosofía y la poesía viene de antiguo»(26), no se refería a hechos históricos, ni al largo debate sobre los valores relativos de la poesía y la filosofía, estaba abriendo una brecha entre las dos profesiones con el mismo propósito: distinguir la filosofía de todas las reclamaciones rivales a la sabiduría. Con «poesía» no se refería a lo primero que se nos viene a la cabeza —leer a Dylan Thomas o a Emily Dickinson en silencio— sino a la interpretación pública de obras teatrales y poemas épicos ante grandes públicos, el equivalente antiguo de las actuales películas y la televisión. Admiramos las obras de teatro que han sobrevivido de los antiguos griegos como las de Eurípides y Aristófanes, pero Platón creía que eran un peligro desde el punto de visto educativo. Su hostilidad a la poesía no es más que una parte de su hostilidad a la retórica. Las ideas tienen un efecto sobre la personalidad y por eso las únicas ideas que deberían perpetuarse son aquellas que tiene un efecto positivo. En el capítulo 5, veremos a Platón abriendo la misma brecha entre su Academia y las escuelas rivales en Atenas.

El rechazo de otras búsquedas en favor de la filosofía no fue algo que preocupase a Platón en la primera etapa de su escritura. El *Banquete*, por ejemplo, consiste en una secuencia de discursos elogiando el amor. Cada uno de esos discursos pretende ser fiable a su modo, desde una perspectiva religiosa tradicional o erótica, o como si los hubiera pronunciado un médico, un comediante o un trágico. Todos esos primeros discursos se ven como deficientes cuando Sócrates empieza a hablar. En el *Menón*, Platón se asegura de que Menón había estudiado con el sofista Gorgias, con el resultado de que tendemos a atribuir los lamentables intentos de Menón de definir la virtud a las deficiencias de la educación sofista.

En este sentido, la filosofía nació en el siglo IV a.e.c. Antes de Platón, la palabra *filosofía* (literalmente «amor a la sabiduría») y sus cognados habían sido raros y se referían en gran medida a la curiosidad intelectual o a la educación avanzada en general, no a ningún aspecto más estrecho de la misma; posiblemente incluso había nacido como término de oprobio para quien aspiraba a la sabiduría de los sabios. Pero Platón y los socráticos intentaron restringir el término a la filosofía socrática, que es como decir a la filosofía tal como la conocemos hoy en día. Los socráticos, y especialmente Platón, dieron al término un significado especializado para distinguir la filosofía de otros estudios y profesiones. Era un estudio de las diferencias: los filósofos buscaban el conocimiento y la verdad mediante la conversación, otros buscaban complacer y perpetuar las creencias que no han sido examinadas como es debido; la filosofía busca la virtud y nada tiene que ver con el egoísmo, pero esa es la *raison d'être* de las investigaciones antifilosóficas; la filosofía convence mediante la argumentación, mientras que los demás se basan en estrategias retóricas. Una de las consecuencias de la demarcación de la filosofía de Platón es que Sócrates, quien según todo criterio razonable habría sido clasificado como sofista durante su vida, se distingue de estos sofistas cuanto sea posible.

En el siglo anterior, los hipocráticos habían empezado a diferenciar a su manera sus prácticas médicas, que consideraban basadas en hechos científicos, de la medicina popular y del curanderismo. Platón seguía una tendencia general a la especialización, a separar a los que conocen de los que no. El resultado fue la mera declaración de que la filosofía socrática era el único sistema educativo verdadero y eficaz y el único que ocupaba el terreno moral más elevado. Era esa convicción lo que motivaba a Platón y a otros socráticos, y una forma de publicitar sus mejores bienes y atraer a alumnos.

Italia meridional y los pitagóricos

Tomándose un descanso de la escritura, Platón partió, seguramente en 385, en un viaje de exploración a la Italia meridional griega y Sicilia. Dado que Platón afirma que estaba a punto de cumplir los cuarenta(27), quienes creen que nació en 428/27 fechan el viaje en 388/7, pero esto resulta improbable porque todavía se estaba librando la Guerra de Corinto, y Siracusa, la principal ciudad de Sicilia, era partidaria de Esparta, la enemiga de Atenas. Habría resultado peligroso para cualquiera zarpar hacia allí por asuntos no militares, e incluso más para un ateniense ir a Siracusa, como hizo Platón. El año 385 fue el primero que Platón pudo haber navegado, después de que se hubiera establecido una tregua el año anterior. Da casi la impresión de que hubiese estado esperando que acabase la guerra para poder zarpar.

En la Italia meridional, parece haberse interesado sobre todo por conocer a los pitagóricos, y específicamente a Arquitas de Taras (Tarentum para los romanos, la Tarento actual). Al cabo de unos pocos años, Arquitas se convertiría en el líder de Taras, que tenía una constitución casi democrática en la época y era a la vez líder de una liga de ciudades-Estado, de manera que es probable que, en la época del viaje, Platón ya fuera lo bastante famoso como científico y filósofo —y quizá como estrella emergente de la política tarentina— para que organizase un encuentro con él. Además, en Taras había otros pitagóricos.

Platón ya conocía el pitagorismo por sus lecturas, y tenía amigos pitagóricos del círculo íntimo de socráticos: Simmias y Cebes de Tebas, que estaban con Sócrates en prisión el último día de la vida de este. Pero ahora parecía querer aprender algo más; tal vez también necesitaba un descanso de la escritura y tiempo para meditar sobre su creciente convicción de que tenía que fundar una escuela. Isócrates, a quien Platón consideraba uno de

los herederos de los sofistas del siglo V, había abierto su escuela en Atenas alrededor de 390. En un panfleto, *Contra los sofistas*, redactado para avisar contra los principios y métodos de la escuela y atraer a futuros líderes y pensadores políticos, criticaba, entre otros, a los socráticos. Platón quería asegurar la versión educativa de la filosofía socrática en rivalidad con Isócrates.

Pitágoras nació en la isla de Samos, pero se enemistó con el tirano de la isla, el muy afamado Polícrates, que, durante un tiempo, convirtió la isla en el Estado más poderoso y destacado del mundo griego, pero alrededor de 530 el filósofo tuvo que huir a la Italia meridional. Instaladas por los griegos de la segunda mitad del siglo VIII en adelante, las ciudades-Estado de la Italia meridional y Sicilia eran conocidas, en conjunto, como la Magna Grecia, y tenían fama por su prosperidad y cómodo estilo de vida. Todavía utilizamos la palabra «sibarita» para describir a alguien que se permite lujos sensuales; se refiere a la ciudad italiana meridional de Síbaris. Pero Pitágoras distaba mucho de ser el único filósofo o científico procedente de la Magna Grecia; la nómina incluye a algunos de los nombres más importantes: Parménides y Zenón de Elea, Empédocles de Agrigento (Acragante), Filolao de Crotona, Arquímedes de Siracusa.

Buena parte de lo que enseñaba Pitágoras se ha perdido en las brumas del tiempo, oculto por hechos como que no escribió nada y que pensadores posteriores que se autodenominaban pitagóricos proyectaran al pasado sus propios descubrimientos, presentándolos como hallazgos de Pitágoras en persona, el fundador de la escuela. En cualquier caso, es muy posible que el pitagorismo no constituyera en absoluto un sistema unificado de pensamiento. Como mucho, podemos afirmar que enseñó que el alma era inmortal y se reencarnaba eternamente en otros cuerpos, a no ser que un aspirante la purificase por sus prácticas ascéticas hasta que, como un ser

divino, pudiera liberarse del ciclo de reencarnaciones. Estas ideas habían llegado al mundo griego desde la India. Más adelante, Pitágoras alcanzó la fama como matemático, aunque no fue él el que descubrió el teorema que todavía denominamos con su nombre, que ya era conocido en Babilonia desde hacía siglos.

De hecho, no tenemos ni idea de hasta qué punto el propio Pitágoras fue matemático; el interés pitagórico por las matemáticas y la aritmología (el estudio de las propiedades de los números)(28) fue en gran medida una invención del siglo V, sobre todo de Filolao de Crotona. En la época de Platón, los pitagóricos enseñaban que el orden del universo se debe a que su ser se funda por el número y en particular por las ratios musicales primarias (el descubrimiento de las cuales seguramente se remonta a Pitágoras en persona), y Pitágoras se había convertido en la figura que todavía nos resulta familiar hoy en día: una combinación de profeta religioso y científico natural.

En la Italia meridional, Pitágoras estableció grupos que, a lo largo de décadas posteriores, siguieron las normas de vida que él impuso, que incluían el vegetarianismo y otras normas de la dieta. El vegetarianismo era una consecuencia lógica de la creencia en la reencarnación: nadie quiere correr el riesgo de comerse a su abuela reencarnada. Los pitagóricos eran famosos por seguir un estilo de vida frugal, basado en lo divino, disciplinado y concienzado, y en la única mención que hace Platón de Pitágoras lo describe como fundador de una forma de vida(29). En un caso único en su época, las mujeres podían ser miembros de pleno derecho de los grupos pitagóricos.

En Crotona, los seguidores de Pitágoras acabaron ocupando el poder político y fueron los responsables del renacimiento de la suerte de la ciudad, y, con el tiempo, del dominio de la región desde alrededor de 510 a 450.

Los pitagóricos se propagaron desde Crotona hasta convertirse en el principal poder político de toda la Italia meridional. No promovieron revoluciones ni formaron nuevos gobiernos, sino que la gente reconoció su integridad y les permitió infiltrarse gradualmente en las instituciones existentes, tanto si la ciudad en la que vivían tenía una constitución democrática como si era oligárquica. Pero cualquier sistema de creencias que parezca un culto es susceptible de represalias, y alrededor de 450 se produjo un levantamiento en el curso del cual muchos pitagóricos perdieron sus vidas, y a partir de entonces se centraron más en la filosofía y la ciencia que en la política. Sin embargo, está claro por la carrera de Arquitas que los pitagóricos todavía podían conseguir el respeto y el poder político.

Esa era la secta que Platón quería visitar y sobre la que aprender; más adelante veremos las consecuencias en su obra escrita. Desde Atenas habría ido al Pireo, navegado cruzando el golfo Sarónico hasta Céncreas, el puerto meridional de Corinto, y cruzado a pie o bien transportado por el estrecho istmo (el emplazamiento del actual Canal de Corinto) hasta Lequeo, el puerto septentrional de la ciudad. De allí habría zarpado en otro barco y recorrido el golfo de Corinto, para navegar por el mar jónico hasta Italia.

Platón en la Italia meridional y Sicilia

En Taras, Platón conoció a Arquitas y establecieron una relación formal conocida como *xenia*. La palabra significa literalmente «la condición de ser huésped o invitado» y suele traducirse como «amistad hospitalaria». Era una relación sacralizada y ritualizada, en particular entre los miembros de la élite acaudalada mediterránea. Una vez iniciada por medios rituales y el intercambio de regalos de igual valor, se perpetuaba mediante la

hospitalidad cuando alguna de las partes visitaba la ciudad de la otra y para la generosa y gratuita donación de bienes y servicios, o cuando uno recurría al otro entre tales visitas. Sin duda, algunos *xenoi* sentían afecto entre ellos, es decir, eran amigos además de amigos hospitalarios, pero no se trataba de algo esencial para la relación, que se debía tanto a un acto ritual como al afecto.

La relación de Platón con Arquitas fue hasta cierto punto ambivalente. Platón respetaba sumamente la obra del matemático tanto en matemática pura como aplicada, pero parece haber pensado que Arquitas en persona no había visto su importancia filosófica. Para un filósofo, Platón creía, o acabó creyendo, que el estudio de las ciencias matemáticas no solo es un fin en sí mismo sino un modo de cambiar la mirada personal desde el mundo perceptible y mutable al mundo inmutable de las Formas, que se parece a las entidades matemáticas en tanto es inmaterial e invariable. Además, como veremos más adelante, Platón se enfadó en un momento dado con Arquitas cuando este animó a Dionisio II a creer que el platonismo era solo una cuestión de doctirna, y que no incluía el trabajo práctico pensado para reformar el carácter. Dionisio, como el resto de nosotros, primero tenía que limpiar su alma de impurezas como el erróneo concepto de conocimiento, la mentira inconsciente, y los pensamientos y el comportamiento inmorales. Como el resto de nosotros, a Dionisio le ponía enfermo no darse cuenta y no entender que la filosofía era el remedio.

Platón no tardó mucho en desilusionarse de las perspectivas políticas de las ciudades griegas de la Magna Grecia. En la *Carta Séptima*, acaba el relato de su decepción con la política ateniense haciendo una de sus declaraciones políticas más asombrosas, que es como un eco de una famosa exclamación en la *República*: «La raza humana nunca se verá libre de males hasta que aquellos que se dedican a la filosofía del modo recto y con

sinceridad consigan poder político o bien los gobernantes de nuestras ciudades lleguen a asumir, por un designio de la providencia, la auténtica filosofía»(30). Y afirma que cuando fue a Italia y a Sicilia por primera vez ya estaba convencido de la rectitud de su postura, pero su primera impresión de la Magna Grecia no fue favorable. Descubrió que los habitantes estaban en gran medida preocupados por las búsquedas nada filosóficas de llenarse las barrigas con buena comida y vino, y con satisfacer sus gustos sexuales, y albergaba pocas esperanzas de que, dadas esas circunstancias, las ciudades pudieran tener «una forma de gobierno justa y equitativa».

Si Platón no conocía ya el dominio pitagórico en la Italia meridional de los siglos VI y V, como mínimo habría oído detalles de sus nuevos amigos. Quienquiera que describiera la política pitagórica, intentaba claramente ver que gente inteligente con principios morales era la responsable de la administración de las ciudades a su cargo. Este podría haber sido un momento de descubrimiento para Platón: ¿empezó a pensar que las propuestas de Sócrates sobre el liderazgo podían en realidad ponerse en práctica? ¿Empezó a plantearse un regreso a la política práctica?

Tras una estancia que seguramente se alargaría algunas semanas, Platón se dirigió de Taras a Locros, en la punta de la bota, donde conoció a más pitagóricos. Tal vez tanto en Taras como en Locros les leyó algunas de sus obras, aunque sin duda estas ya eran conocidas en la Magna Grecia. Desde Locros cruzó a Sicilia. Quería conocer a más pitagóricos, como Arquedemo de Siracusa, pero también fue como simple turista; se nos cuenta que quería visitar y explorar el monte Etna. La visita dio sus frutos en el fantástico mito de la «verdadera tierra» y el destino del alma en la otra vida con el que acabó el *Fedón*; el mito se basa en la geografía siciliana (con una referencia explícita a las propiedades volcánicas de la isla) y en ideas pitagóricas.

Era especialmente fácil desplazarse entre Locros y Sicilia oriental porque, aunque se cernía la rebelión, Locros formaba parte en ese momento del reino de Dionisio I, el tirano de Siracusa que gobernaba la Sicilia central y oriental (*véase* Ilustración 4.2). Dionisio había llegado al poder en Siracusa durante los últimos años del siglo V, cuando solo tenía unos veinticinco años y mantuvo su puesto hasta su muerte, en 367. Fue un hombre notable. Tenía una de las mejores mentes militares que produjeron los griegos; restauró la supremacía de Siracusa en Sicilia y consiguió confinar a los cartagineses (originarios de Cártago, en lo que hoy es Túnez), quienes habían revivido por primera vez en muchas décadas, al oeste de la isla(31), arrebatándoles gran parte del territorio que dominaban al inicio de su tiranía; mediante la conquista y la diplomacia convirtió al imperio de Siracusa en el Estado más poderoso de Europa, con posesiones no solo en Sicilia sino también en el extremo del pie de la bota de Italia y hasta en la costa meridional de Italia en el Adriático; ganó el primer premio en un festival dramático ateniense con una de sus propias obras (aunque eso quizá se debió más a la necesidad ateniense de elogiarlo que a la excelencia de la pieza: no lo podemos saber porque ninguna de sus obras ha sobrevivido); tuvo uno de los reinados más prolongados de los monarcas antiguos; y logró la rara proeza de morir en su cama (posible consecuencia de la larga celebración de la victoria de su tragedia) en lugar de en el campo de batalla o asesinado. Durante la época de la visita de Platón estaba preparando la guerra contra los cartagineses y sus aliados; la guerra acabó en 375 con leves avances de los cartagineses en Sicilia, mientras que en Italia, Dionisio recuperó Locros y conquistó la ciudad de Crotona. Sin embargo, Taras, pese a haber sido otro de los aliados italianos de los cartagineses, consiguió conservar su independencia negociando con Dionisio.

Ilustración 4.2. Una moneda de diez dracmas de plata de la época del tirano de Siracusa, Dionisio I. El busto es el de Aretusa, la personificación del manantial de agua potable de la isla de Ortigia, donde se fundó Siracusa. Hallada en la zona de Lyon. Colección Giraud, 1911.

Platón nos cuenta poca cosa de esta primera visita a Siracusa, presumiblemente porque había muy poco que contar(32). Lo más importante que sucedió es que conoció a Dión, el futuro cuñado de Dionisio y consejero de confianza (*véase* Ilustración 4.3). Dión, nos asegura Platón, era de pasta distinta de la mayoría de los poseedores del poder de la Magna Grecia: le interesaba la filosofía, eligió la virtud antes que el placer, y quería convertir al menos algunos de sus conciudadanos siracusanos a la vida filosófica. Era probable que, dado su interés en la filosofía y la fama de Platón, que hubiera oído hablar del filósofo ateniense antes de que llegara a la isla, y que no tardara mucho en convertirse en un seguidor del pensamiento platónico, sobre todo en cuestiones políticas. Estaba claro que Platón se sentía muy atraído por Dión, que tenía unos veinte años, y lo

consideraba el alumno ideal. No sería excesivo afirmar que Platón lo amaba, aunque no de una manera explícitamente sexual. En cualquier caso, debió pasar bastantes semanas en Siracusa por esta época, a lo largo del invierno de 385/4, para consolidar la relación con Dión y para sacar el máximo rendimiento posible a la atracción del joven por la filosofía. Puede que se formara un círculo alrededor de Platón en Siracusa, pero su centro era Dión.

La mayoría de los biógrafos antiguos afirman que Platón conoció a Dionisio I, y, a petición de Dión, incluso fue invitado a Siracusa por el tirano. Algunos sostienen que Platón intentó convencer a Dionisio de que cambiara su tiranía por una oligarquía de los mejores, pero lo cierto es que no hay indicios en las fuentes más contrastadas, empezando por la *Carta Séptima*, de que Platón estuviese en la corte de Dionisio I o ni siquiera llegara a conocerlo. Sin embargo, a mí no me cabe la menor duda de que sí se conocieron: no es posible que Dionisio, al que, como a la mayoría de los monarcas, le gustaba posar como mecenas de la cultura, hubiera pasado por alto la oportunidad de conocer a un pensador y escritor famoso. Dudo que se encontraran regularmente o que discutieran de filosofía y política; sin embargo, es posible que Platón impartiera una clase a la que asistió el tirano. De algún modo, Dionisio se llevó la impresión, sin duda acertada, de que Platón era hostil a la tiranía.

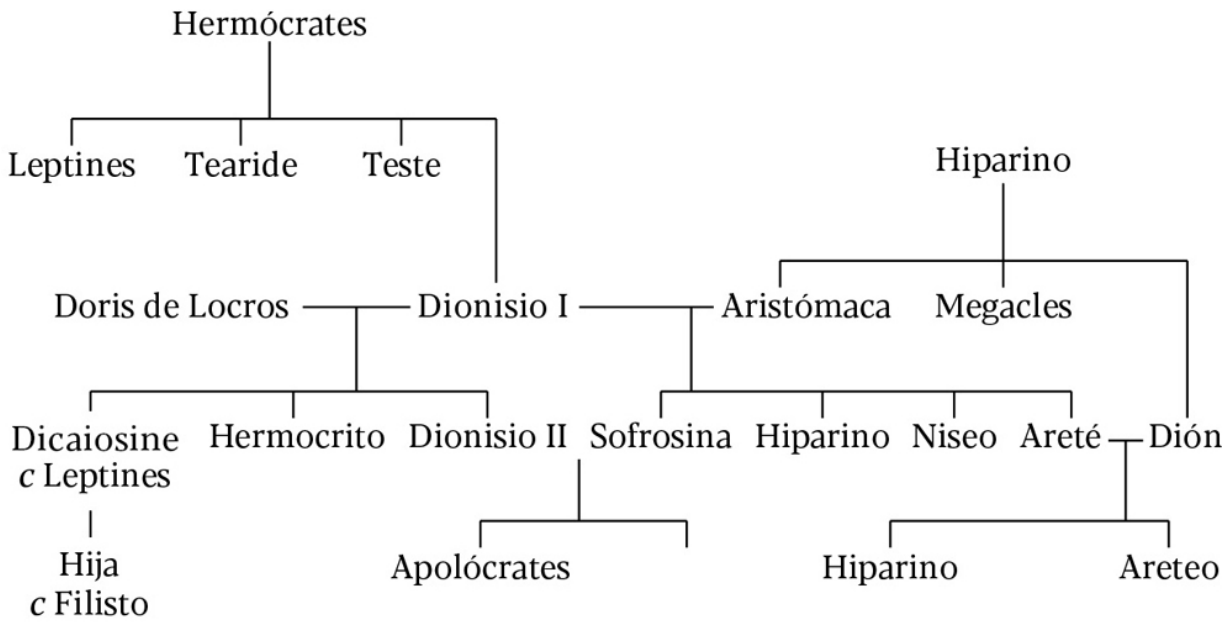


Ilustración 4.3 Las familias de los Dionisio y Dión.

¿Platón esclavizado?

En la primavera de 384, Platón zarpó de Siracusa de regreso a Atenas, dejando a Dión como discípulo confirmado. Algo pareció salir mal en el viaje de vuelta. En cualquier caso, varias de nuestras fuentes posteriores, empezando por Diodoro de Sicilia y Filodemo de Gadara en el siglo I de la e.c., nos relatan una extraña historia o alguna versión de la misma. Un embajador espartano llamado Pollis también regresaba de Siracusa a la Grecia continental, de manera que Platón navegó con él. Pero Dionisio estaba tan irritado con Platón por el ninguneo de su majestad que ordenó a Pollis matar al filósofo durante el viaje o bien esclavizarlo.

De manera que, al volver a Grecia, Pollis fue a la isla de Egina porque sabía que sus habitantes habían sido acérrimos partidarios de los espartanos en la reciente Guerra de Corinto; habían combatido a los atenienses con

intensidad durante los dos últimos años de la guerra, y todavía tenían una ley en vigor según la cual a todo ateniense que pusiese el pie en la isla se le daría muerte de inmediato. La hostilidad entre Egina y Atenas se remontaba a 150 años atrás. Sin embargo, la fama de Platón era tal que la sentencia fue conmutada, y un griego cirenaico llamado Anniceris, que se hallaba casualmente en la isla, pagó la cuantiosa multa o soborno que se exigió para que Platón recuperara la libertad. Anniceris era un miembro de la escuela cirenaica, fundada en la Libia griega por el socrático Aristipo. Se había detenido en Egina de camino a Elis para tomar parte en los Juegos Olímpicos, lo que sirve para confirmar la fecha ya que 384 era año olímpico. A su regreso a Atenas, Platón y sus amigos se ofrecieron a reintegrar el dinero a Anniceris (tal vez con la ayuda de Dión), pero él se negó a aceptar, y el dinero se dedicó en su lugar a la adquisición de un poco de tierra cerca del parque de la Academia, donde Platón no tardó mucho tiempo en fundar su escuela.

Ningún autor de la Antigüedad dudó del relato(33), y fue lo bastante duradero para dar lugar a variantes. Tal vez Platón fue puesto a la venta en Siracusa, no en Egina; tal vez Dionisio confió su destino a unos mercaderes, no a Pollis; tal vez no estuvieron implicados ni mercaderes ni Pollis, sino que Platón fue capturado y vendido por piratas; tal vez Platón no fue comprado por Anniceris sino por un egino normal y corriente que no formaba parte de la élite (lo que implica, acertadamente, que Platón habría sido un esclavo espantoso).

El propio Platón guarda silencio absoluto sobre la historia(34), pero es posible que eso no sea suficiente para darnos derecho a descartarla: tal vez podría haber querido eliminar un recuerdo doloroso. ¿Podría ser esa la razón por la que tan deliberadamente evita mencionar sus relaciones con Dionisio? Los orígenes de la historia parecen remontarse a bien entrado el

siglo IV: la versión de Filodemo menciona a Filisco, un escritor de Egina de finales del siglo IV, como fuente original, y puede que haya una referencia a la misma en Aristóteles, cuando escribe, en el curso de una discusión sobre el azar, «como cuando decimos que fue por azar que vino el extranjero y pagó el rescate antes de marcharse»(35). Creo que deberíamos aceptar la historia en cierto sentido. Estoy convencido de que la implicación de Dionisio es un añadido posterior —los tiranos de su talla atraían relatos hostiles—, como también lo sería el de Pollis: después de todo, si estaba regresando a Esparta, ¿por qué se habría alejado tanto de su ruta y llevado a Platón a Egina? Eso habría implicado rodear el cabo Malea, algo que no le gustaría hacer a ningún capitán de un barco en la Antigüedad.

De manera que esto es lo que pudo haber sucedido, si tendemos a darle cierta credibilidad al relato: Platón zarpó con algunos mercaderes de Siracusa (como ocurría en la versión más antigua, la de Filodemo), no con Pollis. El barco fue atacado por piratas, que han sido un problema constante a lo largo de toda la historia del Mediterráneo hasta hace relativamente poco. En el siglo IV, la piratería era una forma reconocida de ganarse la vida y una de sus principales fuentes de ingresos consistía en secuestrar o vender como esclavos a quienes capturaban. O tal vez el barco de Platón se vio interceptado por alguna razón por la armada de Egina. Platón acabaría en el mercado de esclavos de Egina, y cuando las autoridades descubrieron que era ateniense lo condenaron a muerte. Pero la sentencia fue conmutada, Annceris pagó su multa, y Platón pudo regresar a Atenas. Al poco de regresar, fundó la Academia, el instituto de investigación y educación superior con más éxito del mundo antiguo.

5

La Academia

EN 383, POCO DESPUÉS DEL REGRESO de Platón a Atenas desde la Magna Grecia, fundó su escuela, la Academia. La explicación menos confusa de su localización procede de una de las biografías antiguas de Platón, los anónimos *Prolegómenos a la filosofía platónica*: «Entonces regresó a Atenas y fundó una escuela cerca de la residencia de Timón el misántropo... Platón dedicó parte de los terrenos de la escuela a las Musas como recinto sagrado». Timón, conocido como misántropo por sus costumbres solitarias y su desprecio de la humanidad (y famoso para nosotros por haber inspirado la obra de Shakespeare *Timón de Atenas*), era un coetáneo de Platón algo mayor que él. Otros autores señalan la localización en un sitio distinto: Platón fundó su escuela en un distrito de los alrededores de Atenas que recibía su nombre del héroe local Hecademo o Academo, quien, según la leyenda, en el pasado había salvado la ciudad de la destrucción. Y por eso conocemos la escuela como la Academia.

Platón ciertamente ya había enseñado antes de esta época(1). Sería lo bastante mayor y bien conocido para atraer estudiantes hacia finales de, como mínimo, la década de 390, pero, aparte de Dión en Siracusa,

carecemos casi siempre de los nombres de sus alumnos. Teeteto, un ateniense que murió por las heridas sufridas en una batalla en 391 mientras era todavía veinteañero, pero había realizado contribuciones importantes a las matemáticas (vino a inventar, más o menos, el campo de la geometría del espacio) parece haber estado asociado con Platón, pero si fue o no su alumno no está claro. También hemos oído hablar de la relación de Platón con otro matemático, Leodamas de Tasos, pero conocimos muy poco de él para afirmar con seguridad que el filósofo y él mantenían algún tipo de sociedad en la década de 390.

El otro estudiante temprano del que podemos estar seguros es Espeusipo, que había alcanzado la edad de empezar a estudiar con su tío alrededor del 390. Pero, según parecía, no se sentía muy inclinado hacia la filosofía(2):

> Platón apartó a su sobrino Espeusipo de una vida de considerable complacencia y libertinaje sin decirle ni hacerle nada que le doliera, cuando el joven evitaba a sus padres que siempre le señalaban lo equivocadas que eran sus costumbres y le regañaban, Platón se presentó como un amigo y no exhibía ninguna ira, y por eso infundió en él un alto grado de respeto, aparte de admiración por Platón en persona y por la filosofía.

Debe de haber habido más jóvenes, además de Espeusipo. Como mucha gente pensaba que la filosofía no era más que la última etapa de la educación superior, a Platón no le habrían faltado alumnos. Se dice que Cabrias y Foción, más adelante famosos generales atenienses, estudiaron con él(3), y eso habría sucedido en las décadas de 390 y 380, dado que nacieron, respectivamente, alrededor de 420 y 402. El que estudiaran con Platón durante un tiempo es perfectamente plausible, igual que en el siglo anterior los aspirantes a cargos públicos estudiaban con los sofistas. En Atenas, el generalato era tanto un cargo militar como político.

De manera que el momento importante en 383 no fue que Platón empezara a enseñar en Atenas, sino que comprara el terreno en el que

alojaría su escuela. El coste fue de veinte o treinta minas(4). Esa es una suma considerable, así que debemos suponer que la casa estaba en buenas condiciones y contaba con un jardín de buen tamaño. A partir de ese momento, su enseñanza tuvo una existencia más reconocible, una ubicación fija como escuela. De hecho, en la Academia se combinaba la enseñanza con la investigación, de manera que también sería preciso describirla como una facultad de investigación. A los asistentes no se les llamaba solo «estudiantes», sino «amigos» y «allegados» —o, más bien, los principiantes eran «estudiantes» y un grupo más avanzado, los miembros del círculo más íntimo, eran «amigos»—.

Se respiraba una atmósfera agradable. En el caso del círculo íntimo, tenía tanto de sociedad de amigos que cenaban, conversaban y discutían ideas como de institución jerárquica de profesores y alumnos. La Academia experimentó numerosos cambios, pero sobrevivió de algún modo hasta el siglo VI de la e.c. La escuela estaba destinada a las Musas, las diosas de la cultura y la educación, y Platón era venerado como fundador. La dedicatoria de la Academia a las Musas encajaba bien con la tentativa de Platón (descrita en el capítulo 4) de sostener que la filosofía socrática era el único sistema educativo válido: estaba reclamando a las Musas para el trabajo socrático de la Academia e implícitamente negándoselas a todos los demás. Los demás podían tener las suyas propias, pero Platón poseía «la verdadera Musa, con sus compañeras la Razón y la Filosofía»(5). La Musa de la Filosofía abarca a todas las demás. Platón derivaba la palabra «Musa» de un verbo que significaba «desear», que se entiende, según parece, «a partir del verbo desear, así como de la investigación y el amor por la filosofía»(6).

El Parque de la Academia

En la época de Platón, el término «Academia» se refría, en primer lugar, a un parque situado a corta distancia extramuros de Atenas, hacia el noroeste (*véase* ilustración 5.1). Este y otros dos parques, el Liceo al este de la ciudad y el Cinosargo al sudeste, en el río Iliso, eran lugares populares muy frecuentados, famosos por sus bosquecillos umbríos —los equivalentes atenienses antiguos de los parisinos Bois de Boulogne y Bois de Vincennes. A Academo se le había rendido culto desde hacía mucho en el distrito que recibía su nombre, y también en otros aspectos era un lugar sagrado. Había allí un bosque de cuidados olivos, bajo la protección de Zeus, cuyo aceite se utilizaba en los festivales.

Un poeta cómico se imaginó a Platón quedándose ilegalmente con algunos de estos olivos(7). Había varios santuarios y altares grandes y pequeños, incluido un altar de Eros, que era el punto de partida para las carreras celebradas los días festivos, en que los corredores portaban antorchas encendidas (de ahí, tal vez, que el camino que discurría entre la puerta del Dípilon y la Academia fuera excepcionalmente ancho).

En el siglo VI, se construyeron gimnasios en estas localizaciones para aprovechar el espacio y la sombra. Alrededor de 520, Hiparco erigió uno importante en la Academia, que por entonces era el cotirano joven de Atenas junto a su hermano Hipias; eran hijos de Pisístrato, el primer tirano de Atenas. Al mismo tiempo, Hiparco encargó un muro cerrado para crear un parque, pero el muro no llegó a acabarse y la frase «Muro de Hiparco» se convirtió en una expresión proverbial para un proyecto de construcción inútil y caro. Pese a todo, fue de hecho Hiparco quien, con su idea de un muro circundante, diseñó parte del distrito de la Academia como un parque.

A mediados del siglo V, el estadista y general Cimón prosiguió este proceso gastando parte de su gran fortuna personal en una renovación completa del parque: «Transformó la Academia de un solar reseco y sin

riego en un bosque bien irrigado y la equipó con senderos sin piedras y paseos umbríos»(8). Versos de poetas que escribirían avanzado el siglo V muestran que era un lugar popular y agradable para que la gente se reuniera (*véase* ilusración 5.1)(9). Allí se pasaba revista a la caballería ateniense en todo su esplendor. Si salías caminando de Atenas a través de la Puerta Dípilon y el barrio de los ceramistas, por delante de los monumentos que flanqueaban el camino, tras aproximadamente un kilómetro y medio (poco menos de una milla), llegarías primero al gimnasio de la Academia y luego, más allá del gimnasio, al parque con abundantes árboles, que alcanzaba las orillas del río Cefiso. Aparte de los diversos altares y santuarios y unos pocos edificios más de desconocida función, también había algunas construcciones desvencijadas que se remontaban a siglos atrás. Debe haber sido un lugar delicioso, pero hay elementos de la tradición biográfica que lo describen como insalubre, porque sostenían que Platón lo eligió con el convencimiento de que el sufrimiento es bueno para el alma.

En el siglo V, los filósofos y otros intelectuales empezaron a utilizar estos parques y otras salas en el gimnasio para la enseñanza. Un gimnasio era una instalación multiusos masculina. Típicamente, además de una pista de carreras, tendría una gran pista central cuadrada, llamada «palestra», una pista de lucha. Esta pista estaba rodeada por una columnata con bancos para ver, más allá de la cual había salas para las diversas funciones de un gimnasio: cambiarse, entrenarse, bañarse, recibir masajes, reunirse con amigos, asistir a clase y a debates. Sin embargo, el gimnasio de la Academia (o al menos los escasos restos que han sobrevivido, que pueden remontarse a un periodo posterior) parece haber contado con menos salas y haber sido siempre un lugar dedicado a la educación tanto como al ejercicio.

Al principio, los maestros iban allá donde podían encontrar un público, eso se nos dice, por ejemplo, de Sócrates, que participó en diálogos

filosóficos tanto en el Liceo como en la Academia, así como en palestras menores y en el Ágora, la plaza central de Atenas. No obstante, con el tiempo, a medida que los filósofos fundaban escuelas o al menos formaban un grupo estable de alumnos, la gente particular acabó asociada con complejos educativos de parque y gimnasio concretos. Antístenes enseñó en el Cinosargo, Platón en la Academia, Aristóteles en el Liceo. Los filósofos se mudaron del centro de Atenas a la tranquilidad relativa de los suburbios, aunque nunca tan lejos como para no estar al alcance de los potenciales estudiantes. Todavía eran figuras públicas —por eso los poetas cómicos podían burlarse caricaturizándolos—, pero en ese momento ya eran un poco menos públicas que antes.

Ilustración 5.1. El parque de la Academia en Atenas. Los senderos umbríos de la Academia perduran hasta hoy. Estos peldaños, de época incierta, llevaban al emplazamiento del antiguo gimnasio, del que pervive muy poco. Fotografía de David Fideler.

La escuela de la Academia

Cuando Platón empezó a tener seguidores en las décadas de 390 y 380, antes de su primera visita a la Magna Grecia, pudo haber rotado entre los gimnasios disponibles; pero en 383 compró terrenos cerca del parque de la Academia y salió de Atenas para instalarse allí. Su finca no se hallaba en el interior del parque, como se dice con frecuencia. En tanto terreno público, el parque no era susceptible de convertirse en propiedad privada. La confusión surge del hecho de que en el siglo IV «la Academia» podía referirse al parque, al gimnasio o a la escuela que se hallaba en la cercana finca de Platón. La casa se encontraba al noreste del parque, hacia el demo de Colono. El distrito era muy conocido por sus casas residenciales y sus parcelas comerciales de verduras.

Y así, a partir de ese momento, la investigación y la enseñanza de estudiantes comprometidos se produjo sobre todo en esa casa y en el gran jardín contiguo —lo bastante amplio para que Platón estableciese un pequeño altar a las Musas en él(10)—, pero las clases públicas y los cursos para principiantes, tanto los suyos como los de otros académicos, se siguieron impartiendo todavía en el cercano gimnasio, así como se continuó paseando por el sendero del parque. De ahí que un fragmento del poeta cómico Alexis habla de una mujer que «pasea arriba y abajo como Platón» —es decir, absorto en sus pensamientos o en la conversación—, sin conseguir nada a cambio salvo unas piernas cansadas(11). Debía parecer una especie de graduación ser invitado a asistir a los debates en casa de Platón, en lugar de ser uno más entre una multitud que escuchaba las clases en el gimnasio. La naturaleza pública de algunas de las clases y debates de la Academia se ve confirmada por el hecho de que de vez en cuando oímos a pesados que interrumpen: en un fragmento del dramaturgo cómico contemporáneo Epícrates (traducido más adelante en el capítulo en la sección «El currículo»), un transeúnte se siente tan repelido por las tonterías

que escucha de algunos de los sabios que da su opinión con un elocuente y despectivo pedo. Por si fuera poco, los poetas cómicos se referían incluso a aspectos concretos de la enseñanza de Platón: la inmortalidad del alma; la dificultad de definir unidades; la diferencia entre conocimiento y creencia; el método de definir por división(12). En su obra, elocuentemente titulada *Fedro*, Alexis recurría al *Banquete* de Platón y allá donde pudo para burlarse del uso que hacía el filósofo de las analogías simplonas(13); tanto Anfis como Alexis escribieron obras tituladas *Mujeres al mando*, tal vez como referencia a la *República*; alrededor de 350 el dramaturgo Aristofón escribió una obra completa titulada *Platón*. Ninguna de sus obras ha sobrevivido salvo unos pocos fragmentos.

Es de esperar que la casa de Platón fuera una casa griega normal, aunque más espaciosa que la mayoría. Tenía un patio rodeado por una arcada (para cocinar, sentarse o pasear), con varias salas que salían de la misma(14). En el interior no había acomodo para estudiantes. Pocos años después, durante la época de Polemón como escolarca (314-269), unos pocos alumnos que carecían de más alojamiento construyeron unas pequeñas cabañas en el jardín de la Academia «cerca del altar de las Musas y el porche»(15). Podemos imaginar que sucedía lo mismo en la época de Platón, aunque la mayoría de los estudiantes se habrían trasladado desde Atenas.

Se suponía que los profesores se buscarían la vida por sí mismos de otras maneras. Aparte de las ocasiones cuando se reunían y cenaban juntos (habitualmente los días festivos oficiales dedicados a los dioses), todos sus gastos vitales corrían de su propia cuenta. Mantener unos gastos bajos significaba que Platón no tenía que cobrar tarifas; él no veía la Academia como un medio de hacerse rico. La mayoría de los profesores tendría pocos problemas en cubrir sus gastos personales. Gran parte de la gente interesada en la educación era acaudalada, capaz de mantenerse a sí misma(16). Sin

embargo, parece que algunos de los gastos de la Academia corrían a cargo de mecenas como Dión. El mecenazgo era una actividad perfectamente normal en el siglo IV. Cuando el dinero empezó a escasear en la décda de 340, tras las muertes de Dión y Platón, Espeusipo buscó un nuevo mecenas y escribió a Filipo II de Macedonia, el monarca más importante de Europa, pidiendo servilmente su mecenazgo y mancillando para ello la reputación de Isócrates, su rival por el dinero de Filipo. Posiblemente el legado de Dión se utilizó como apoyo para los alumnos menos acaudalados, pero también sabemos de gastos que cubrían sus colegas más ricos, y de encontrarles trabajo pagado para que pudieran seguir avanzando(17).

Comer juntos era un aspecto importante de la vida comunal de la Academia. Las comidas compartidas eran conocidas por su frugalidad. El estadista y general ateniense Timoteo comió un día en la escuela y comentó que después había dormido bien, sin resaca, y podía recordar la charla erudita que se había desarrollado durante y después del ágape(18). Platón se burlaba de los que tenían que contratar a artistas para sus banquetes, en lugar de entablar conversación entre ellos, y una anécdota cuenta que Platón dijo que la única ocasión apropiada para la embriaguez era en las festividades en honor a Dioniso, el dios del vino(19).

Se establecieron normas que regían el comportamiento durante las comidas; presumiblemente, como en el *Banquete* de Platón, regulaban cuánto debía comer, beber y hablar cada uno. Un fragmento de las *Leyes* sugiere que cada comida sería supervisada por alguien elegido para vigilar que se seguían esas reglas(20). El propósito de la comida comunal en la Academia era que los comensales «honrasen a los dioses, disfrutasen de la compañía de los demás y se sintiesen mejor con una conversación erudita»(21).

Las comidas comunales las pagaba Platón de su bolsillo o del fondo de donaciones, como todo lo demás; es decir, el mantenimiento de los edificios y la adquisición de libros. Una biblioteca resulta esencial para un instituto de investigación. Abundan las historias en la tradición biográfica sobre los esfuerzos que tuvo que hacer Platón para conseguir libros, y hasta qué punto estaba dispuesto a pagar. En una ocasión envió a uno de los eruditos de la Academia hasta Colofón, en el Asia Menor occidental, para recoger un ejemplar de un libro de poemas(22). Parece que le atrajo especialmente adquirir tratados pitagóricos. Pero no debemos imaginarnos una bien surtida biblioteca moderna, con estanterías combadas bajo el peso de los libros, Platón habría cumplido de sobra adquiriendo un millar de rollos de papiro además de aquellos que contenían sus propias obras. Pero los eruditos de la Academia no tardarían en dar lugar a otra explosión de escritura filosófica, como habían hecho los socráticos durante las primeras décadas del siglo. Además de la biblioteca, seguramente también tendríamos que imaginarnos paredes ornamentadas con gráficos, mapas, diagramas y otras herramientas de enseñanza.

Los futuros estudiantes eran atraídos a la Academia por la fama de Platón y por sus escritos, que empezaban a circular por todas partes. Menedemo de Eretria, en ea, que más tarde sería un famoso filósofo por derecho propio, se convirtió a la filosofía después de escuchar una lectura de alguna obra de Platón. Un corintio se convirtió después de leer el *Gorgias*. Tras leer la *República*, una mujer llamada Axiotea viajó a Atenas desde Fliunte en el Peloponeso nororiental y se hizo seguidora de Platón, ocultando el hecho de que era mujer. Después de que la descubrieran, se le permitió quedarse. Axiotea es una de las dos mujeres que parecen haber sido eruditas en la Academia durante la vida de Platón; la otra se llamaba Lastenia, y también procedía del Peloponeso(23). No sabemos nada de sus trabajos, y el resto de

los estudiantes de Platón parecen haber sido varones. No es sorprendente, dadas las vidas relativamente reprimidas que vivían las mujeres de la Grecia del siglo IV; más es sorprendente que hubiera siquiera una sola, pero las noticias sobre estas dos proceden de cierta autoridad de confianza(24). No obstante, a ellas no se les habría permitido asistir a todas las funciones de la escuela: ninguna mujer podía entrar en el gimnasio, donde los hombres y los chicos se ejercitaban desnudos.

Muchos de los estudiantes fortuitos de Platón eran atenienses, pero algunos de su círculo íntimo procedían de muy lejos. Para ellos, como para Menedemo y otros, la lectura de los diálogos de Platón era el reclamo. Eudoxo de Cnido procedía de Cícico, en el mar de Mármara; Jenócrates había llegado de Calcedonia, una ciudad en la costa asiática frente a Bizancio (de manera que hoy en día ahora es un barrio de la aglomeración urbana de Estambul); Aristóteles procedía de Estagira, en Macedonia; Heráclides de Heraclea Póntica, en la costa sudoeste del mar Negro; Hermodoro era de Siracusa(25). En el siglo V, los jóvenes atenienses de buena cuna se postraban a los pies de los visitantes extranjeros, los sofistas; en el siglo IV, los extranjeros se postraban a los pies de los atenienses. Pero la Academia se ponía al día despacio; la mayoría de nuestras referencias sobre ella proceden de la década de 360 y aún más tarde, después de la llegada de Aristóteles y Eudoxo, sus dos alumnos más famosos.

A Platón no le hacían gracia aquellos que permitían que cualquiera, o al menos cualquiera que pudiera pagarse las tarifas, hiciese un curso educativo, así que es razonable pensar que había algún tipo de prueba antes de permitir el acceso de un candidato a la escuela, que podía tener tanto de evaluación de la personalidad como de examen de la capacidad intelectual. Ponía a prueba, como dijo en una ocasión, una «afinidad con la filosofía», teniendo en cuenta la edad y el estilo de vida(26). Las cualidades requeridas

eran «una buena memoria, facilidad para el aprendizaje, amplitud de miras, elegancia y amor y militancia en la defensa de la verdad, la justicia, el valor y la autodisciplina»(27). Una anécdota inverosímil afirma que Platón solía poner a prueba a los potenciales estudiantes emborrachándolos, siguiendo el principio de «in vino veritas»; es decir, que bajo la influencia del licor, dirán la verdad. Cuando Platón quiso probar a Dionisio II de Siracusa, le explicó todo el trabajo que tendría que asumir para avanzar en filosofía. Él se lo creyó; mientras que eso desalentaría a la gente cuyo interés no fuera más que superficial, un vistazo al trabajo requerido animaría de hecho a aquellos que sentían una atracción genuina por la filosofía(28). Las ventajas de la Academia eran las de cualquier institución educativa con alumnos voluntarios: la mayoría de ellos eran estudiantes comprometidos, por lo que ofrecía un terreno fértil para el desarrollo de teorías filosóficas, científicas y políticas.

La escuela rival de Isócrates

La escuela de Platón era única en muchos sentidos, pero tenía modelos anteriores que podría haber estudiado. Había numerosos precedentes para los ágapes comunales, que habían sido un rasgo de la vida en los templos durante siglos (consumir la carne tras un sacrificio), y los clubes sociales habían añadido una conversación elegante y culta mientras se comía y bebía. En la Italia meridional, los pitagóricos habían practicado un estilo de vida comunitario que Platón habría conocido de oídas y probablemente visto durante sus visitas a Taras y Locros. Este precedente habría reforzado la importancia de las comidas comunales y los sacrificios como un modo de unir a un grupo y formar su identidad. Otros dos socráticos, Euclides en

Mégara y Antístenes en Atenas, habían atraído a los suficientes seguidores para que se les considerara «escuelas», pero no conocemos gran cosa sobre ellos para poder saber si influyeron en la Academia.

Más cercanas, en Atenas estaban las escuelas de Alcidamante e Isócrates. Eran retóricos y ambos habían estudiado con Gorgias, pero procedían de extremos opuestos del espectro académico. Alcidamante defendía el hablar en público de manera espontánea, mientras que Isócrates recomendaba practicar los discursos preparados, con abundante pulido técnico. Su objetivo era formar a la élite intelectual que creían que Atenas tanto necesitaba, y que serían eficaces redactores de discursos y que tomarían decisiones con sensatez. En el *Fedro* de Platón, Fedro lee en voz alta primero un discurso preparado de Lisias, y luego Sócrates compone espontáneamente dos discursos más como respuesta. Lo que se insinúa a los futuros estudiantes es que en la Academia aprenderán a hilar palabras de una manera persuasiva mejor de lo que lo harían tanto con Isócrates como con Alcidamante. En la *Apología de Sócrates* y el *Menéxeno*, Platón hace que Sócrates dé discursos improvisados.

Isócrates fundó su escuela siete u ocho años antes del nacimiento de la Academia; utilizaba el gimnasio del Liceo para sus clases. Se distinguió explícitamente de los demás y se estableció como rival de sofistas y socráticos, pero sobre todo de Platón y su Academia. Sus obras contienen muchos ataques implícitos a Platón. Antístenes, el socrático, y Espeusipo, el académico, respondieron con tratados contra Isócrates. Había poca maldad en todo aquello (o al menos así fue en la primera generación: la *Carta a Filipo* de Espeusipo incluía algunas palabras amargas tanto para Isócrates como para su discípulo Teopompo de Quíos). Bastante gente asistía a ambas escuelas, y algunos iban a los dos centros, lo cual no resulta sorprendente dado que para la mayoría —quienes no habían comprendido el mensaje de

Platón— estudiar filosofía era una forma de completar su educación, no algo a lo que debían dedicar su vida entera. Pero Isócrates pensaba que Platón estaba malgastando su tiempo y el de sus estudiantes con argumentos demasiado sutiles y con estudios abstractos y nada prácticos. Él aceptaba solo el tipo de formación filosófica que Platón y otros proporcionaban, pero solo en tanto afilaba el ingenio como preparación para la formación que él, Isócrates, ofrecía(29). Isócrates quería que sus estudiantes alcanzasen el éxito, mientras que Platón quería que los suyos alcanzasen el conocimiento(30). Un curso completo de estudios en la escuela de Isócrates duraba entre tres y cuatro años y costaba mil dracmas, de manera que estaba diseñado solo para los ricos y ciertamente serían los ricos los únicos interesados en un curso pensado para prepararlos para el liderazgo moral en la vida pública(31).

Lo que queda del discurso de Isócrates *Contra los sofistas* es un anuncio de su programa y un reclamo para los estudiantes potenciales, mientras que *Antidosis*, una especie de autobiografía en defensa de su vida, escrita en 354/3 cuando ya pasaba de los ochenta (murió a la edad de noventa y ocho años, en 338), también nos desvela mucho de sus objetivos como maestro(32). Sus alumnos estudiaban gramática, elocución y redacción de discursos, pero también cualquier tema que necesitaran para dar a sus discursos un contenido social, ético y político. Empleó un método de enseñanza de «normas y modelos»: sus estudiantes aprendían, por ejemplo, las normas de la gramática y estudiaban a los maestros antiguos de ese arte y luego eran instruidos hasta que lo habían ensayado y comprendido todo a fondo. El énfasis se ponía abiertamente en la enseñanza en lugar de en la investigación. Si la Academia de Platón es el ancestro de nuestras instituciones de investigación, la escuela de Isócrates es el ancestro de nuestros sistemas educativos humanistas más generales.

Hemos visto, en el capítulo 4, que Platón reclamaba el título de «filosofía» para lo que escribía y enseñaba, y se lo negaba a todos los demás, tal vez en especial a los retóricos como Isócrates. Consideraba la retórica como intrínsecamente dañina porque perpetúa valores corruptos y trabaja con la creencia más que con el conocimiento; su ataque más contundente a la retórica, en *Gorgias*, pudo haber sido escrito, al menos en parte, como una especie de manifiesto anti-Isocrático para la Academia. Isócrates y Alcidamante eran objetivos concretos porque, al igual que Platón, querían negar la etiqueta de «filosofía» a todo sistema educativo salvo al propio. Platón ganó esa batalla: lo que hoy en día denominamos «filosofía» es su versión, no la de sus rivales.

Una diferencia fundamental es que Platón estableció el cargo de «escolarca», jefe de la escuela, de manera que mientras las demás escuelas atenienses desaparecieron a la muerte de su fundador, la Academia fue capaz de continuar, y lo hizo durante siglos. Así que Platón ganó también en términos de longevidad, pero el que se impusiera en su época, en el sentido de que fuera capaz de atraer más estudiantes a la Academia que Isócrates a su escuela, no está tan claro. Y, al menos en un sentido, Isócrates salió mejor parado: aunque tenía estudiantes extranjeros, se encontraba en una posición en la que no solo podía afirmar que él, en persona, había beneficiado a Atenas con su propio consejo sensato, sino que también podía recitar los nombres de varios de sus estudiantes que habían hecho un bien a la ciudad como políticos(33). Sin embargo, muchos de los estudiantes de la Academia eran extranjeros, y las ciudades a las que beneficiaron fueron de Estados extranjeros, como veremos.

Una Academia diversa

Disponemos de poca información directa sobre el currículo de enseñanza de la Academia, pero algo más sobre el tipo de investigación que hacían los estudiantes. Hasta cierto punto podemos, quizás, inferir el primero del segundo. Conocemos los nombres de muchos asistentes a la institución de los primeros cuarenta años, pero es raro que tengamos información sobre los detalles de sus intereses como estudiantes. Destacan cinco nombres en particular: Espeusipo, Jenócrates, Heráclides, Eudoxo y, por descontado, Aristóteles, el colega más prominente de Platón.

Que estos cinco eran las eminencias de la Academia es una inferencia justificada por el hecho de que sabemos mucho más sobre ellos que sobre el resto. Se nos dice que Platón comía con veintiocho de sus estudiantes(34). Si damos por sentado que eran los estudiantes más antiguos, el círculo íntimo, partiendo de esa base podemos suponer que, en cualquier momento dado, una vez la Academia prosperó, habría unos cincuenta estudiantes en total que conformaban ese círculo íntimo y los estudiantes más jóvenes, sobre todo atenienses, que iban y venían año tras año(35). Los estudiantes mayores, los investigadores, se quedaban durante años, incluso décadas, y se encargaban de impartir algunas clases ellos mismos; los más jóvenes iban y venían y aún había otros que solo asistían a las clases públicas. La mayoría de sus nombres se han perdido para la historia. En las décadas de 370 y 360, tres jóvenes que más adelante se convertirían en líderes políticos de Atenas —Demóstenes, Hipérides y Licurgo— asistieron a clases de la Academia; pero, como la mayoría de los estudiantes de Platón, no pretendían convertirse en filósofos, sino solo pulir y afinar sus mentes con la filosofía. Los hombres de letras también se sentían atraídos por la Academia, y el más famoso de ellos fue Teodecto, uno de los principales intelectuales atenienses del siglo IV, que escribió cincuenta tragedias,

discursos por encargo, así como un libro sobre la teoría de la retórica. Casi nada de su obra ha sobrevivido, y solo en fragmentos.

Un estudio de la obra de los cinco miembros más destacados de la Academia, y de otros cuya obra conocemos un poco, revela ciertas tendencias comunes. Las ciencias matemáticas, en especial la geometría y la astronomía, ocupaban un lugar preponderante(36). Una historia apócrifa relataba con posterioridad que Platón había inscrito sobre la entrada de la escuela: «Que no entre nadie que no sepa geometría»(37). Eudoxo en particular realizó importantes contribuciones a las matemáticas y la astronomía, pero conocemos los nombres de una docena larga de otros matemáticos, varios de los cuales Eudoxo trajo consigo de Cícico cuando fundió su escuela con la Academia. Siguiendo a su llegada en 370, o poco después, la Academia se convirtió en el centro de la investigación matemática en el mundo griego. Otro aspecto del trabajo matemático se refleja en las versiones pitagorizadas y matemáticas de la metafísica y la cosmogonía (teorizar sobre el origen del universo) de Platón que desarrollaron Espeusipo y Jenócrates.

Una segunda tendencia es la polimatía —es decir, el conocimiento o aprendizaje generales, de amplio espectro—. Los eruditos, incluidos los cinco más destacados, escribieron sobre cualquier tema filosófico o científico imaginable, de la óptica a la ética, de la física a la política, y de la lógica a la retórica. Varios de ellos escribieron sobre temas religiosos. Aristóteles hizo un trabajo fundamental en cuanta esfera de iniciativa intelectual humana existía por entonces. Y estos académicos escribieron prolijamente: a Aristóteles se le atribuyen más de 150 libros (de los cuales sobreviven unos 30), a Jenócrates más de 70, a Heráclides unos 50 y a Espeusipo unos 30. Casi ninguna obra de estos tres últimos ha sobrevivido,

y tenemos noticias de ellas a través de los informes de otros, como Aristóteles.

Y una tercera y última tendencia es que los eruditos de la Academia no solo no solían estar de acuerdo entre ellos, sino tampoco con Platón. Una buena parte de su obra estaba escrita como respuesta a las ideas de su maestro A veces convenían con él, a veces su obra era un desarrollo de la suya, pero otras veces mostraban un desacuerdo explícito. Aristóteles y Eudoxo sostenían que las propiedades de las cosas residían en las cosas mismas: la blancura que hace que la nieve sea blanca es un elemento físico de la nieve y no debe este a su participación en una Forma de blanco separable y trascendente. Espeusipo defendía la idea de Platón de que el conocimiento necesita entidades estables, pero rechazaba la teoría de las Formas y consideraba a las entidades matemáticas objetos de conocimiento. Platón había dejado sin aclarar la cuestión de qué eran exactamente las Formas(38), y Jenócrates creó la ortodoxia platónica en este campo (y en otros): parece haber excluido las Formas de objetos artificiales (donde Platón había admitido las Formas de cama y lanzadera)(39), de lo malo (como la injusticia y la deshonestidad), de los individuos (como usted y como yo) y de las partes de las cosas. Siguiendo a Platón(40), seguramente también excluyó las Formas que correspondían a una injustificable clasificación de la realidad, como los «no griegos» porque no hay nada que unifique a los «no griegos» en un verdadero todo.

Aristóteles ya escribía libros críticos con las ideas platónicas mientras estaba en la Academia y Platón todavía vivía. Su rechazo de la teoría de las Formas no es más que la punta de un iceberg; él no estaba de acuerdo con Platón en muchas cuestiones fundamentales. Creía que el mundo era eterno, no una creación, despreciaba las disposiciones políticas de la *República* y sostenía que la explicación que daba Platón de la Forma del Bien era

gravemente defectuosa al no tener en cuenta las diferentes variedades del bien; coincidía en que el objetivo de la vida humana era el bienestar (*eudaimonia*), pero difería sobre qué es lo que genera ese bienestar; confiaba en los sentidos mucho más que Platón; para él, el alma no era separable del cuerpo y no podía reencarnarse. Aristóteles bajó la filosofía a la tierra.

Todo esto resulta llamativo y proyecta una luz clara sobre la Academia. No era una escuela para la perpetuación del «platonismo». Los diálogos de Platón se leían y estudiaban, pero no se interpretaban como expresiones de una ortodoxia. Y, en cualquier caso, Platón seguía escribiendo, de manera que no había un corpus fijado de sus obras que pudiera considerarse oficial, no había una identidad colectiva para los eruditos, aparte de la de «eruditos de la Academia». La filosofía se practicaba en un estilo socrático de final abierto; el debate podía tomar cualquier dirección. El tipo de culto reverencial hacia el maestro que suponía un rasgo distintivo de las comunidades pitagóricas era desaconsejado por Platón(41). Tras la muerte de Platón, pero seguramente con su bendición, Espeusipo, que rechazaba la emblemática Teoría de las Formas, se convirtió en el jefe de la escuela. Nada podría mostrar con mayor claridad que la Academía no estaba pensada para perpetuar ninguna clase de ortodoxia. Platón consideraba que su trabajo consistía en atraer y promover a intelectuales de primera y en un trabajo innovador, no en reproducir clones de sí mismo. Tal vez lo único en lo que coincidían todos los estudiosos era en que, dejando a un lado sus desacuerdos teóricos, todos debían intentar vivir una vida filosófica, lo que quiere decir, como hemos visto, que todos a sus diversas maneras pretendían controlar sus bajos instintos y asimilarse a Dios(42).

El currículo

En la *República*, Platón bosqueja un formidable curso de estudios para los filósofos(43). Empieza, a la edad de veinte años, con un curso de diez años de aritmética, geometría plana, geometría de sólidos, astronomía y armonías (en ese orden) y concluye con cinco años de dialéctica, con la adquisición de conocimientos en lugar de creencias como toque final. De hecho, en cierto sentido el curso empieza antes porque Platón afirma que estos estudios son solo apropiados para alguien que ya haya sido educado en la virtud mediante el ejercicio atlético y otras variantes de la formación; como era habitual en el caso de Platón, la reforma de la personalidad es lo primero. El progreso es imposible a no ser que se haya renovado el punto de partida moral.

Estaba claro que ese programa sería poco práctico para nadie que se aplicara a la vida real, pero aun así representa las convicciones más firmes de Platón sobre una educación superior. ¿Por qué el énfasis en las matemáticas? En primer lugar debido a sus beneficios prácticos; en segundo, porque los estudios matemáticos hacen que un estudiante sea más rápido en otros temas y son una gran prueba del carácter debido a la dificultad del trabajo; en tercero, y más importante, «porque resultan particularmente aptas para elevar la mente», alejándolas del mundo físico hacia la esfera atemporal del número y las Formas(44). Una anécdota presenta a Platón furioso con Eudoxo y Arquitas por basarse en modelos mecánicos para resolver problemas matemáticos en lugar de recurrir al pensamiento abstracto, por mirar hacia abajo en lugar de elevar la mirada(45). Esta inversión de la dirección de la mirada del alma era la función que debía cumplir una verdadera educación, según Platón. De manera que el énfasis en la investigación matemática en la Academia sin

duda refleja el programa de estudios. En la Academia, Platón también creía que las ciencias matemáticas servían para dirigir las almas en la dirección correcta. Como comentaba Aristóteles, los miembros de la Academia trataban las matemáticas como medio para un fin, no como un fin en sí mismas(46).

Todo lo anterior puede parecer muy áspero e intelectual, pero Platón no lo veía así. El alejamiento del alma del mundo material era simultáneamente una reforma del carácter. Uno dejaba de enredarse en el mundo y sus valores, especialmente en su asunción irreflexiva de que el placer es el criterio de la bondad. Nadie puede progresar en filosofía a no ser que esté preparado para desprenderse de sus antiguos vínculos y asunciones; ese, como hemos visto, era uno de los mensajes de los primeros diálogos, y siguió siendo una de las convicciones invariables de Platón. El trabajo intelectual de la Academia era simultáneamente transformador. Los miembros de la Academia comprendieron que la reforma del carácter era el fundamento de todo lo que seguía. Sin ella nadie podía convertirse en un filósofo digno de ese nombre y nadie podía presumir de desempeñar un papel político en el mundo real. Porque no sabrían cómo reconocer el bien, y no se comportarían como modelos para otros miembros de sus comunidades.

Las ciencias matemáticas y la política nos parecen muy remotas las unas de la otra, pero en la mente de Platón estaban emparejadas. Otra función de las ciencias matemáticas, según Platón, es que permiten el conocimiento de importantes valores políticos, como la unidad, la concordia, el orden y la proporción. Informes de la conferencia pública de Platón «Sobre el bien» (a la que nos referiremos más adelante) revelan, aunque desgraciadamente con poco detalle, la estrecha relación que Platón veía entre los conceptos matemáticos y el bien; el objetivo del currículo en la *República* es que los

filósofos consigan el conocimiento del bien, y una razón para ello es que, de ese modo, como reinas y reyes filósofos, puedan gobernar Calípolis, la ciudad imaginaria que está construyendo de manera que se convierta en la mejor comunidad, una en la que todo el mundo es bueno hasta donde puede. Y la razón por la que necesitan estar versados en el reino de las Formas en general es que así se acostumbran hasta tal punto a la estabilidad que descubren cómo estabilizar una entidad intrínsecamente inestable, una ciudad-Estado. Así la teoría política también habrá sido estudiada, y pronto veremos los frutos de esto en algunos miembros de la Academia que todavía no hemos abordado.

La ciencia natural también desempeñaba una parte en el currículo de la Academia. El mundo sensible siempre sería, para Platón, ontológicamente inferior al mundo de las Formas, y era, en el mejor de los casos, objeto de la creencia, no del conocimiento, pero los principios que regían el mundo natural eran un tema apropiado para el estudio. Epícrates, un poeta contemporáneo, se burlaba amablemente de esta faceta del trabajo de la Academia(47):

ORADOR A (muy nervioso): ¿Qué me dices de Platón, Espeusipo y Menedemo? ¿A qué se dedican estos días? ¿Qué profunda noción, qué hilo de argumentación está siendo sometido a sus investigaciones? Dame detalles precisos si sabes algo. Dímelo, en el nombre de la Tierra.

ORADOR B: Bueno, sí. Puedo darte buena y clara información porque durante las Panateneas vi a un grupo de jóvenes en el gimnasio de la Academia y oí algunas cosas increíbles. Estaban proponiendo definiciones sobre la naturaleza, y separaban en categorías según la forma en que vivían los animales, la naturaleza de los árboles y los diversos tipos de vegetales. Y,

en ese contexto, se preguntaban a qué genero habría que asignar la calabaza.

A: ¿Y a qué definición llegaron? ¿Cuál es el género de la calabaza? Dímelo, por favor, es decir, si sabes la respuesta, claro.

B: Bueno, al principio todos reflexionaron sin hablar, y con las cabezas inclinadas cavilaron durante largo tiempo. Y entonces, de repente, mientras las cabezas de los jóvenes todavía seguían inclinadas estudiando el tema, uno de ellos dijo que era una verdura de las esféricas, mientras que otro afirmó que se trataba de una hierba, y un tercero dijo que era un árbol. Y cuando cierto médico de Sicilia oyó las tonterías que estaban diciendo, se tiró un pedo.

A: Supongo que se enfadarían mucho y que le gritarían por burlarse de ellos, ¿no? No parece muy educado hacer algo así en medio de una conversación como esa.

B: No, los chicos no se molestaron en absoluto. Y Platón, que estaba presente, les dijo con suma amabilidad (estaba totalmente sereno) que intentasen de nuevo aclarar a qué género pertenecía la calabaza, y así volvieron a discutir.

Epícrates podía burlarse(48), pero la escena nos muestra aproximadamente el nacimiento de la biología, que sería muy desarrollada posteriormente por Espeusipo (que es mencionado en el fragmento) y Aristóteles.

Los estudiosos reunían datos y presentaban los resultados de sus investigaciones y de sus ideas a los académicos reunidos para la discusión y la crítica. En un momento de su *Metafísica*, Aristóteles atribuye una explicación particular que habría dado en primer lugar el pensador presocrático Anaxágoras de Clazómenas, «y más adelante la habría añadido Eudoxo en sus discusiones»(49). Algunos diálogos de Platón se escribieron

con ese mismo propósito. En este sentido, destacan dos diálogos en concreto. *Filebo* es, entre otras cosas, una reserva de opiniones sobre el placer (incluyendo, entre las que podemos reconocer, la de Eudoxo)(50), como el *Teeteto* lo es de opiniones sobre el conocimiento. Debieron de haber sido escritos, al menos en parte, como respuestas a la discusión en el interior de la Academia y para estimular que se pensasen más a fondo los temas. Eudoxo sostenía que el placer era el bien humano. Espeusipo lo negaba y argumentaba al genuino estilo platónico que la virtud y la paz de espíritu eran los objetivos apropiados para un ser humano. También Heráclides se oponía al hedonismo. Filipo de Opunte, Jenócrates y Aristóteles también participaron en el debate. Otro de los debates importantes tuvo que ver con el *Timeo* de Platón, con Espeusipo y Jenócrates afirmando que Platón lo había escrito como si fuera creación solo por motivos pedagógicos, mientras que Aristóteles tomaba literalmente a Platón (y lo criticaba por lo que decía).

Aún más interesante es el caso del *Parménides*. En la primera mitad del diálogo, la teoría canónica de las Formas es sometida a lo que parece ser una crítica severa, mientras que en la segunda mitad se despliegan una serie de ejercicios lógicos muy abstractos sobre temas metafísicos tales como (parafraseo) «si uno es ¿qué sigue a uno con relación a sí mismo y con relación a otras cosas?». La primera mitad del diálogo no pretende anular la teoría porque Platón hace decir a Parménides que las Formas son necesarias para el pensamiento; y la segunda parte es explícitamente señalada como un ejercicio de formación(51). Parménides refleja discusiones sobre temas metafísicos que tenían lugar entre los eruditos(52). Como muchos estudiosos, no creo que el *Parménides* represente un punto de inflexión en el pensamiento de Platón, de modo que, a partir de él abandonase una teoría de las Formas plenamante desarrollada del periodo medio. El único reajuste

verdadero es que permitió que las Formas se relacionaran entre ellas (*Sofista*) y se centraran más en eso que su relación con las cosas de este mundo. Pese a las diferencias de énfasis de los últimos diálogos, las Formas también aparecen en ellos, y creo que el punto dramático de hacer que Sócrates aparezca muy joven en el *Parménides* pretende indicar que las críticas deberían poderse responder por mentes más maduras.

Estos diálogos destacan, pero ninguna de las obras de Platón habría podido usarse como punto de partida para la discusión dentro de la Academia. Tal vez se utilizaban para generar debates entre los estudiosos, con uno que proponía que, por ejemplo, es posible enseñar la virtud (la cuestión abordada en *Protágoras* y *Menón*) y otro que defendía la tesis contraria. Los diálogos contienen doctrinas en las que creía Platón, como justifiqué antes en estas páginas, pero a la vez también pretenden sugerir direcciones para obras futuras de los estudiosos. Los primeros diálogos aporéticos —aquellos que intentan definir un término, pero no llegan a una conclusión definitiva— habrían servido de excelentes documentos de discusión, así como habían instruido a los estudiantes para vislumbrar supuestos ocultos y para resistirse a aceptar demasiado rápido los argumentos; también servían como depósitos de múltiples opiniones sobre los temas abordados, como la amistad, el valor y la justicia. El *Timeo* planteaba la discusión de la Academia sobre el mundo natural y la cosmogonía. En un elocuente comentario en el *Político*(53), Platón afirma que el auténtico objetivo del «método de división» (como lo denominan los eruditos) que está utilizando para intentar ubicar al político no es tanto definir al político como hacer que la gente utilice el método «mejor en la discusión filosófica». Y en varios momentos del diálogo, el extranjero de Elea (el personaje principal de este diálogo, como del *Sofista*) hace deliberadamente que su interlocutor, el joven Sócrates (así llamado para

distinguirlo del Sócrates real), llegue a conclusiones erróneas para poder corregirle con tono profesoral.

Las numerosas discusiones que mantuvo Aristóteles sobre los diálogos platónicos muestran el tipo de tratamiento que recibían en la Academia: inteligente y reflexivo, pero sin doblegarse en ningún sentido a la autoridad de Platón. Si es así, podemos añadir los siguientes temas a la lista de áreas de los estudios de la Academia, porque son todos temas que se dan y se repiten en los diálogos: definición, teoría educativa, ética, psicología moral, metafísica, epistemología, estética, lenguaje, lógica, sofistería, pensamiento presocrático, argumentación dialéctica basada en premisas hipotéticas, retórica, ciencias naturales. Los investigadores más experimentados, cuyo trabajo he esbozado previamente, abarcaban temas más amplios, en áreas como la historia, la geografía y la crítica literaria, pero esta lista refleja seguramente con precisión el grueso de la enseñanza de la Academia y sus programas de investigación. En cuanto a las metodologías, probablemente acertamos al concluir que la conversación dialéctica(54), el pensamiento crítico y el debate, la escritura, los seminarios, la lectura de los diálogos de Platón y las clases eran las formas principales en que se producían la indagación y la instrucción.

El papel de Platón

Si el objetivo de Platón al fundar la Academia era enseñar y promover la investigación de importancia, ¿qué papel desempeñaba él en el día a día de la escuela? A lo largo de los diálogos, siempre muestra un gran interés en la educación de los jóvenes, de manera que no cabe duda de que asumía una parte considerable de la enseñanza elemental, aunque los estudiantes

mayores también se encargaban de una parte sustancial. En cuanto a la investigación, la mejor descripción del papel de Platón es la de Dicearco de Mesina, cuyas palabras conservó Filodemo de Gadara. Dicearco describe a Platón como el «arquitecto» de la investigación matemática, no como un matemático activo(55). De la misma manera que los albañiles se ajustan al plan del arquitecto, pero el propio arquitecto no es albañil, Platón daba inicio y supervisaba la investigación de otros (*véase* ilustración 5.2). Sin esa supervisión, sugiere Platón en un momento dado de la *República*, no se haría ningún trabajo(56).

A continuación, un buen ejemplo: se nos cuenta que Platón puso a los astrónomos de la Academia una tarea particular: explicar los movimientos de los cuerpos celestes con el supuesto de que ninguno de ellos era «vagabundo» (*planētes*), sino que cada uno sigue un movimiento uniforme y ordenado(57). En un universo geocéntrico, eso implicaba una tarea sumamente compleja porque, desde la tierra, los cuerpos celestes parecen presentar todo tipo de movimientos irregulares. No obstante, Platón creía que debía de haber una solución que sería más acorde con el estatus divino de los planetas; las entidades divinas debían moverse en círculos perfectos. El resultado fue la invención por Eudoxo de la astronomía matemática, en cuyo modelo el universo consiste en veintisiete capas de esferas transparentes, cada una de las cuales lleva un cuerpo celestial o un grupo de ellos a su alrededor, a diferentes velocidades e inclinaciones. La contribución de Heráclides fue la hipótesis de que aparentemente los movimientos irregulares de los cuerpos celestes eran atribuibles a la rotación de la tierra más que a sus movimientos irregulares.

Probablemente formaba parte de su recopilación de datos para este programa de estudios el que Aristóteles observara el eclipse de Marte por la Luna bien fuera el 20 de marzo de 361, o el 4 de mayo de 357(58). Filipo de

Opunte también estudió el problema observando los cielos. En la época en que Platón escribió las *Leyes* estaba convencido de que cada cuerpo celeste seguía una trayectoria circular(59). Este programa astronómico formaba parte importante de una iniciativa general de la Academia —siguiendo a los presocráticos— para explicar el mundo como una estructura racional y además comprensible para la mente humana.

Otra historia —esta con credenciales bastante fiables(60)— también ilustra el papel de Platón como «arquitecto». Los habitantes de la isla sagrada de Delos estaban sufriendo una plaga terrible, y Apolo les había dicho, mediante un oráculo, que la plaga desaparecería si doblaban el tamaño de su altar en la isla. Resultó que el altar era un cubo, y doblar un cubo no es un problema sencillo. Habían intentado resolver el problema por sí solos, pero no habían sabido. Así que acudieron a Platón para que les diera una solución, y este les dijo que los matemáticos de la Academia (se cita a matemáticos distintos en las distintas versiones de la historia) lo resolverían por ellos. Menecmo y Eudoxo encontraron soluciones, pero la más elegante fue descubierta fuera de la Academia, por Arquitas.

También hay pruebas, siguiendo pistas de la *República*, de que Platón animó a los matemáticos de la Academia a remontar sus temas a los primeros principios, a hacer que las ciencias matemáticas dependieran en última instancia de axiomas o definiciones de sus términos, como «impar», «par», «punto», «línea», «ángulo» y así sucesivamente, el tipo de uso de los axiomas que encontramos en los *Elementos* de Euclides, tratado que sería escrito varías décadas después. Y así Teudius de Magnesia, un estudioso de la Academia fue un predecesor de Euclides en este sentido: también él escribió unos *Elementos*. Y se nos cuenta que el matemático Filipo de Opunte «realizaba sus investigaciones siguiendo las instrucciones de Platón»(61) . Pero este no limitaba su papel como supervisor a las

matemáticas. Incluso el fragmento del comediógrafo Epícrates que he traducido antes en este capítulo apunta en esa dirección, dado que Platón no dio con soluciones al problema, pero animaba a los académicos a volver al tablero de dibujo. Dada la extensión de algunos de los acuerdos de los estudiosos con las ideas de Platón, está claro que se les permitía un margen de desavenencias considerable en todos los campos.

Ilustración 5.2. *Platón conversando con sus discípulos*. Este mosaico romano del siglo I muestra a Platón y algunos estudiosos de la Academia en el jardín de la escuela. Actualmente se encuentra en el Museo Arqueológico Nacional de Nápoles.

De manera que, en cuanto se refiere a la investigación que se producía en la Academia, Platón, siguiendo en esto a Sócrates, consideraba que su papel consistía en establecer la agenda y luego apartarse y dejar que otros se encargaran de cumplir con ella. Del mismo modo que vemos que uno de los mensajes de los primeros diálogos era «Piensa por ti mismo», él animaba a los estudiantes a hacer precisamente eso. Parece haber asumido ese papel con toda seriedad. En sus obras escritas, Aristóteles manifiesta con frecuencia su insatisfacción e irritación porque Platón no aclaraba lo bastante hasta aspectos centrales de su pensamiento. Pero Aristóteles se pasó más de viente años con Platón en la Academia. Si quería una aclaración ¿por qué no le consultó a Platón en persona? Según parece, eso no era posible: los estudiosos creían que no estaban ahí para interrogar a su maestro de ese modo. O tal vez renunciaron a plantearle ese tipo de preguntas cuando quedó claro que cada vez que lo hacían les devolvía la pelota a su campo.

De manera que Platón, en tanto jefe de la escuela, organizaba las actividades educativas, establecía al menos una parte de la agenda, supervisaba la investigación y la enseñanza, sobre todo para asegurarse de que los alumnos no se perdían en los detalles y mantenían una visión general(62), y además se encargaba en persona de parte de la enseñanza. Muchos de sus diálogos revelan su preocupación por la metodología, lo que hacía probable que sugiriera modos para que los investigadores realizasen su trabajo y requiriéndoles rigor en la presentación de pruebas. También

mantenía el talante socrático de la Academia, animando una diversidad de perspectivas y debates de opiniones alternativas. Una buena razón para su indiferencia es que, si empezaba a explicar lo que quería decir en los diálogos a los estudiantes, no acabaría nunca: tendría que hacer lo mismo con cada generación de alumnos. En los diálogos hay doctrina, pero Platón no quería que se convirtiese en dogma.

«Sobre el bien»

Hasta cierto punto, Platón también era la imagen pública de la Academia. Todo el mundo sabía que se trataba de la «Academia de Platón». Y por eso, de vez en cuando, impartía conferencias y lecturas públicas. En realidad, solo tenemos noticia de una de ellas, pero podría haber habido más. Si el objetivo de tales reuniones públicas era atraer a miembros del público a la filosofía, no sirvieron de nada. El público lector acudió a escuchar el diálogo *Fedón* y se nos dice que solo Aristóteles aguantó hasta el final(63) y el resto de la audiencia se fue marchando. Sin embargo, el diálogo es tan espléndido que estoy convencido de que es un rumor malicioso.

Incluso si esta anécdota es falsa, los relatos que tienen que ver con la ocasión en que Platón disertó en público sobre el bien son ciertamente auténticos(64). Varios estudiosos de la Academia asistieron a la conferencia, entre ellos Espeusipo, Jenócrates, Aristóteles, Heráclides y Hestieo de Perinto, tomaron notas durante ella y luego las redactaron para publicarlas junto con los comentarios y críticas sobre lo que había dicho Platón. Ninguna de esas obras ha sobrevivido, pero aparecen en las listas de textos que se les atribuyen con el título de *Sobre el bien*. El público de la conferencia asistió con las expectativas de que Platón hablaría sobre los

bienes humanos, como la salud, la riqueza y la posición social, y les daría una receta para la vida buena; en lugar de eso recibieron una charla abstracta y desconcertante sobre «matemáticas, números, geometría, astronomía y, por último, el argumento de que el bien es uno»(65). Platón abordaba claramente el bien no solo como concepto moral sino como fuente trascendente de todo lo que tiene valor en el mundo, como el objeto de deseo universal (y por tanto la causa del movimiento), y como la causa última de todas las cosas. Naturalmente, la interpretación resultó incomprensible para la mayor parte del público. Sin embargo, la charla acabó consiguiendo la suficiente fama como para ser objeto de mofa de los poetas cómicos; a uno se le ocurrió la ingeniosa sugerencia de que no casarse es bueno porque de ese modo un hombre permanece soltero y solo. ¡Como el Bien de Platón!(66).

Según parece, en la conferencia afirmó que los principios últimos del universo y los elementos de las Formas eran el Uno y la Díada Indefinida, la unidad y la dualidad. Esta noción alcanzaría una gran influencia en la Academia, en especial en Espeusipo y Jenócrates, pero también encontramos huellas de la misma en el *Filebo* (y por eso creo que la conferencia se impartió en algún momento de la década de 350). Contamos también con varias versiones más de una visión matematizada de las Formas que correspondió a poca cosa, por no decir nada, en los diálogos(67). A la vista de esta información, algunos estudiosos, partiendo del supuesto rechazo de la escritura que habría hecho Platón en el *Fedro* y en la *Carta Séptima*(68), toman prestada una frase de Aristóteles y hablan de las «doctrinas no escritas» de Platón; sostienen que estas enseñanzas fueron impartidas de manera sistemática en un curso de conferencias en la Academia y constituyen el pensamiento más maduro del filósofo e incluso sus enseñanzas «esotéricas», como si reservara sus ideas más importantes

para los estudiosos relevantes de la Academia. Afirman que el curso completo llevaba por título «Sobre el bien».

Pero las fuentes dejan claro que la lectura de Platón era un hecho excepcional y coincido con los expertos que creen que las versiones de las denominadas doctrinas no escritas se derivan de las notas tomadas por los académicos que asistieron a la conferencia(69), y de sus especulaciones acerca del sentido de Platón. Queda claro que este no dio más que un esbozo de sus opiniones en aquella conferencia. Si impartía una serie regular de conferencias a estudiosos avanzados sobre esos principios, resulta difícil entender por qué abordaron toda la conferencia «Sobre el bien» como algo tan singular que les pareció que debían tomar notas. El Uno y la Díada Indefinida les habrían resultado bien conocidos si hubieran recibido clases de Platón al respecto habitualmente. Además, las enseñanzas difícilmente pueden considerarse «esotéricas», dado que la charla se impartía a un público general. En todas las numerosas ocasiones en que Aristóteles se refiere a los diálogos de Platón, nunca insinúa siquiera que no contengan los verdaderos pensamientos del filósofo. Las denominadas doctrinas no escritas no son más que rastros de la conferencia de Platón y de otras ideas que expresó en la Academia.

Política práctica

Entre toda esta cháchara de metafísica y especulaciones teóricas hay un último aspecto del trabajo de la Academia que es asombrosamente práctico: la escuela se convirtió en un centro de resolución de problemas políticos internacionales. En unos pocos casos, el papel de Platón como «arquitecto» vuelve a quedar claro: en la Academia se recibía una petición o un

llamamiento de algún gobernante o Estado, y Platón asignaba la tarea a individuos concretos y, me atrevo a decir, discutía la estrategia y las tácticas con las personas que había designado. Lo anterior es perfectamente plausible de por sí y, por si sirve de algo, está respaldado por la espuria *Carta Quinta*, en la que «Platón» recomienda a su colega académico Eufreo como político capaz de resolver problemas a Pérdicas III de Macedonia. Ya he dicho que los académicos estudiaban teoría política, pero eso de por sí no tendría por qué darles las credenciales para realizar ningún trabajo práctico. Las peticiones provenían del extranjero en parte solo porque la Academia se había ganado la reputación de acoger a la crema y nata de los intelectuales griegos. Pero los eruditos también estudiaban diversas constituciones con el objeto de determinar qué sirve para su éxito o su fracaso y así adaptar su consejo o sus actos a las necesidades específicas. Hasta cierto punto, los eruditos podían encontrar líneas directrices acerca de cómo actuar en las obras políticas publicadas de Platón, sobre todo en las *Leyes*, orientadas a la práctica, que se basa en el estudio de las instituciones cretenses, espartanas y atenienses, y quizá otras obras que no sepamos reconocer.

El interés de Platón por la política práctica, a la que había renunciado previamente por puro desencanto, había revivido en él. En este sentido, al menos, el conocimiento no era solo un fin en sí mismo, sino que había que darle uso. En la famosa alegoría de la Caverna en la *República*, incluso después de liberarse de las cadenas y abandonar la penumbra de la cueva para salir a la iluminación del mundo exterior, los filósofos se ven obligados a regresar al foso para ayudar a los otros prisioneros. Y así el programa de formación para los filósofos en la *República* acaba tras quince años de política práctica, cuando se les requiere «descender nuevamente a la caverna y obligarlos a mandar en lo tocante a la guerra y a desempeñar

cuantos cargos convienen a los jóvenes, para que tampoco en experiencia queden atrás de los demás»(70).

El objetivo de Platón no era el poco práctico de la *República*, crear una verdadera «aristocracia», el gobierno de los mejores (*aristoi*). Tampoco se encontraba en posición para hacer nada sobre Atenas; sus estudiantes más importantes eran extranjeros que no podían tener más que un estatus honorario en la ciudad; y si puede describirse la ciudad de ficción de las *Leyes* como una Atenas idealizada, eso significa que su reforma se mantenía para Platón en un nivel teórico. Pero sí podía hacer algo bueno en el extranjero. La Academia era, en este sentido, una especie de asesoría que ofrecía consejo a gobiernos en una gama de problemas, y a veces incluso ayuda política. La idea no consistía en llevar adelante una agenda política concreta sino en hacer lo más conveniente y correcto para las circunstancias particulares de cualesquiera que fuera la crisis que les habían requerido resolver. Y los académicos diferían sumamente en su comprensión de lo que era correcto.

Para variar, valorar la fiabilidad de las pruebas para las iniciativas de los académicos era difícil, pero, según el principio de «no hay humo sin fuego», hay las suficientes como para asegurarnos de que la actividad política práctica era un rasgo genuino de la Academia(71). El datado de algunos de los acontecimientos no es seguro, ni tampoco está claro cuánto tiempo había estudiado en la Academia alguna de las personas implicadas, ni cuánto contacto habían mantenido con el propio Platón. En algunos casos, los individuos podrían haber actuado en su propio nombre y no eran en ningún sentido emisarios de la Academia. En cualquier caso, como descubrimos también en las especulaciones metafísicas y éticas, no había ninguna «línea del partido» que se exigiera seguir a los académicos. Algunos mataron tiranos mientras que otros intentaron ocupar el cargo

como tales. Algunos pasaron a la acción mientras otros se limitaron a dar consejos.

Erasto y Corisco fueron a estudiar a la Academia desde Escepsis, en el noroeste de Asia Menor. Regresaron a su región a invitación de Hermias, el gobernante de la cercana Atarneo, que seguramente quería realzar la elegancia de su corte con algunos filósofos. Bajo su influencia y gracias también a las visitas de Jenócrates y Aristóteles (que se casó con la hija o la sobrina de Hermias), empezó a gobernar menos tiránicamente y, en consecuencia, otras ciudades-Estado costeras, entre ellas Aso, se unieron voluntariamente a su reino(72). Entonces fundó la escuela, posiblemente al estilo de la Academia, que Erasto y Corisco establecieron en Aso. Mediada la década de 360, Eufreo de Oreo consiguió alcanzar una posición de cierta influencia en Macedonia durante el gobierno de Pérdicas III, y se dice que incluso hizo llegar a un pacto para compartir el poder entre Pérdicas y su hermano Filipo (más adelante, el gran Filipo II). Por eso, en su carta a Filipo, escrita en 342, Espeusipo afirmaba que Filipo debía su reinado a Platón. Aristóteles dedicó su *Protréptico* (del que solo quedan fragmentos) a Temisón, rey de una ciudad chipriota, apremiándole a dedicarse a la filosofía. Jenócrates escribió un libro para Alejandro Magno, hijo de Filipo II, sobre la naturaleza del liderazgo moral. Aristóteles aceptó el cargo de tutor de Alejandro, aunque no hay el menor indicio de que la futura carrera del príncipe estuviese influida en lo más mínimo por la filosofía.

Dión, como veremos más adelante con detalle, derrocó la tiranía de Dionisio II de Siracusa en 357; contó con la ayuda de Espeusipo, que le proporcionó información y «ganó fama para la Academia» urgiéndole en una carta abierta a gobernar con moderación y lealtad a las leyes(73). Pitón de Enos y su hermano Heráclidas asesinaron a Cotis, rey de buena parte de Tracia en 359, y se les recompensó con la ciudadanía ateniense. En 352,

Quión de Heraclea regresó de la Academia a su ciudad natal y asesinó a Clearco, que había establecido una tiranía; el propio Clearco había estudiado en la escuela de Isócrates y asistió a un par de conferencias en la Academia. Con el apoyo de Alejandro Magno, Querón de Pelene se convirtió en gobernante único, en 335, de su ciudad natal; había estudiado con Platón y con Jenócrates. Evaeón de Lámpsaco y Timolao de Cícico intentaron tomar el poder en sus respectivas ciudades natales, pero no lo consiguieron.

Platón mandó a los eruditos Aristónimo, Formio y Menedemo a crear o reformar las constituciones de sus ciudades natales, a saber, respectivamente, Megalópolis, Élide y Pirra (en la isla de Lesbos). Todas esas intervenciones se produjeron entre finales de la década de 370 y principios de la de 360. Phormio tuvo que derrocar una oligarquía en Élide para conseguir el espacio para sus reformas. Eudoxo de Cnido y Aristóteles de Estagira esbozaron ambas series de leyes más democráticas para sus ciudades natales. La ciudad griega de Cirene en África del norte pidió a Platón que reescribiera sus leyes, pero él se negó basándose, se decía, en que la gente era demasiado próspera, lo que significaba que había demasiada gente con intereses personales que se habrían opuesto a sus propuestas(74). Había al menos un precedente en que un filósofo había redactado las leyes de un ciudad-Estado: Protágoras lo había hecho en 443 para la refundación de Turios en la Italia meridional.

De manera que los académicos parecen haber intervenido en la política práctica tanto si implicaba un cambio de régimen, una asesoría o la redacción de legislación. Repitiendo lo dicho, en algunos casos no se comportaban como eruditos de la Academia, pero en otros hay pruebas evidentes de contactos entre el Estado o el gobernante y la Academia. ¿Platón o sus sucesores habrían conspirado en la comisión de un asesinato

político? Sería demasiado fácil proyectar nuestros valores modernos al pasado y responder que no, pero la respuesta no está tan clara. Epaminondas de Tebas era un pitagórico, pero participó en un asesinato político durante la liberación de Tebas del dominio espartano en 379, y en su empeño contó con la ayuda de Simmias, un discípulo pitagórico de Sócrates. Y en décadas posteriores algunos filósofos estoicos también intervinieron en asesinatos políticos. Más adelante veremos la tentativa del propio Platón de realizar una reforma política, y la implicación de Espeusipo en ella.

6

Los diálogos intermedios

Y ASÍ, ENTRE FINALES DE LA DÉCADA de 380 y mediados de la de 360, Platón estuvo trabajando tranquilamente en Atenas, dirigiendo la Academia y escribiendo. La mayoría, o puede que todos, de los diálogos de nuestro grupo intermedio se escribieron o se revisaron para darles su forma definitiva durante estos años: el *Primer Alcibíades*, *Cármides*, *Gorgias*, *Menón*, *Fedón*, *Fedro*, *Protágoras*, la *República*, el *Banquete* y *Teeteto*. Fue un periodo asombrosamente creativo en la vida de Platón. El *Primer Alcibíades* (en el que Sócrates deja al descubierto las incoherencias en el conjunto de creencias de Alcibíades y le convence de que necesita trabajar consigo mismo) y *Cármides* (una discusión hasta cierto punto enrevesada sobre las virtudes del dominio y el conocimiento de sí mismo) son de los primeros diálogos por su forma. *Protágoras*, *Gorgias* y *Menón* acaban en los puntos muertos típicos de los diálogos más tempranos, pero son mucho más ricos en su contenido. Los diálogos del periodo intermedio de Platón contienen evoluciones de la filosofía de los diálogos precedentes, pero con nuevas influencias inspiradas en parte por su viaje a la Italia meridional y Sicilia en 385 y 384.

Tomados en su conjunto, los diálogos del periodo intermedio de Platón constituyen probablemente la secuencia más famosa de textos filosóficos que se han escrito nunca en el mundo occidental. La primera diferencia que sorprende a un lector conocedor de los diálogos anteriores es una diferencia de escala; no se trata solo de que los diálogos del periodo intermedio sean más extensos, sino de que son también mucho más ambiciosos. Mientras que Sócrates todavía plantea muchas preguntas, ahora conduce más abiertamente la conversación y proclama una doctrina positiva en lugar de afirmar que no sabe nada. Tiene opiniones sobre temas como el amor y su poder trascendente (*Banquete*, *Fedro*), sobre las peligrosas consecuencias morales y sociales de la retórica (*Gorgias*), y qué puede hacerse para que sea aceptable (*Fedro*), sobre la justicia y similares (*República*), sobre la imperfección de la democracia (*Gorgias*, *República*), sobre la escasa fiabilidad de los sentidos (*República*, *Teeteto*), sobre las diferencias entre conocimiento y creencia (*Menón*, *República*, *Teeteto*), sobre lo que se requiere para que algo se considere verdaderamente que *es* en lugar de que se encuentre meramente en un estado de *devenir* (*Fedón*, *República*), sobre las consecuencias morales potencialmente peligrosas de la mayor parte de lo que se hace pasar por poesía y teatro (*Gorgias*, *República*), sobre la naturaleza de la virtud y si es algo que puede enseñarse y aprenderse (*Protágoras*, *Menón*), sobre la inmortalidad del alma (*Gorgias*, *Fedón*, *República*), sobre la naturaleza del alma (*República*, *Fedón*) y muchos más temas.

Cuando la gente reflexiona o se refiere al pensamiento de Platón o «platonismo», invariablemente piensa en estos diálogos que crean doctrina del periodo intermedio de Platón. Como ya hemos visto y seguiremos viendo, Platón es mucho más que eso, pero, al mismo tiempo, este enfoque no está injustificado, en el sentido de que muchas de las ideas más

estimulantes de Platón se desarrollan en estos diálogos del periodo intermedio. En las páginas que siguen me centraré en las ideas extraordinarias y distintivas de Platón en los campos emparentados de la epistemología (la teoría del conocimiento) y la metafísica, en tanto se trata de temas fundamentales de los diálogos del periodo intermedio, y después en las implicaciones éticas que desarrolló Platón a partir de su metafísica y epistemología. Pero dos de estos diálogos son famosos por abordar el amor, y empezaré con ellos. No nos dicen gran cosa de la vida de Platón, pero muestran a las claras la viveza de su inteligencia.

Banquete y *Fedro* sobre el amor

Lo que Platón tiene que decir sobre el amor en el *Banquete* se despliega como un argumento secuencial(1). Que un paso de la argumentación se sigue del previo es, de vez en cuando, más ilusorio que real, y nos lleva consigo a la seriedad de Platón tanto como a su lógica. Pero eso no tiene que preocuparnos a estas alturas.

El amor es un tipo de deseo, lo que significa que siempre es amor *de* algo. Esto que el amor desea es algo de lo que se carece, que se quiere tener, o (si ya se tiene) se desea seguir teniendo. Así, si el amor ama la belleza, es que carece de belleza y quiere poseerla. Pero en realidad lo que siempre quiere la gente es la bondad, no exactamente la belleza, lo que quiere decir que anhelan ser felices y realizarse porque solo una buena persona es feliz y se realiza. Esa es la condición humana universal. El amor que tiene que ver con la belleza no es, por tanto, más que una fracción de lo que es el amor. Si el amor en general es por la bondad, el amor que se preocupa por la belleza debe de ser de hecho amor de la bondad y la felicidad. Nadie quiere la

bondad temporalmente, sino para siempre. Querer algo para siempre es de una forma encubierta querer la inmortalidad. Pero la inmortalidad es sencillamente imposible para los individuos. Sin embargo, puede alcanzarse cierta inmortalidad relativa mediante algún tipo de procreación: por ejemplo, perpetuándose uno mismo a través de sus hijos o creando obras de arte duraderas. La procreación es imposible para alguien en un medio que le resulte repelente, y solo puede producirse en un medio bello, de manera que la relación entre el amor y la belleza es por tanto que el deseo de inmortalidad —de la bondad para siempre— requiere un medio bello.

Se trata de un argumento extraordinario y profundo. En gran medida depende de las siguientes ideas: la asimilación de amor y deseo, de manera que el amor es deficiente en sí; que lo que habitualmente llamamos «amor» o «pasión» no es más que una manifestación particular del deseo humano universal de bondad y felicidad; que nos gustaría ser inmortales; y que somos creativos por naturaleza. Estas dos últimas ideas convergen en la mente de Platón. Le parece relativamente sencillo demostrar la creatividad humana recurriendo a una amplia gama de fenómenos, desde la exigencia instintiva (común a todas las especies) para tener y criar descendientes, a la creatividad particular de artistas y legisladores. Pero al crear a esos descendientes estamos, simultáneamente, esforzándonos por perpetuarnos a nosotros mismos. Nosotros (en cierto sentido de ese «nosotros») nos vemos impulsados a sobrevivirnos a nosotros mismos.

Un poco avanzado ese diálogo, en un pasaje que parafrasearé en la siguiente sección, Platón deja de hablar del amor entre personas y alza el vuelo a la estratosfera donde el amor se convierte en filosofía y en el medio para que una persona se realice como ser humano. Pero esto es un cambio de perspectiva, no de dirección. Ya sabemos que el amor entre personas es meramente una manifestación de una fuerza impulsora ubicua en todos

nosotros; la filosofía es sencillamente la manifestación más elevada de esa misma energía que en su versión más baja se manifiesta en la lujuria física. Todos queremos felicidad y se supone que cuanto hacemos nos acerca a ese objetivo. Enamorarse de otra persona es una forma de buscar la felicidad. Si el amor en general busca la bondad y la inmortalidad, la manifestación de esa búsqueda en el ejemplo concreto de las relaciones interpersonales se sustancia en la procreación en un medio hermoso.

El análisis del amor interpersonal ha recibido críticas por egoísta y frío. Platón parece decir que debo amar a otras personas no por ellas mismas sino solo por sus cualidades —por encima de todo, por la belleza que puedan poseer a ojos del espectador— y solo como un medio para un fin: mi propia felicidad. Pero Platón no pretende que la idea de que somos impulsados por nuestro deseo de felicidad sea una descripción de nuestros sentimientos en una relación. Es una pieza de psicología profunda. Se trata de un análisis de lo que *subyace* en la relación. La relación misma, el afecto que siento por otra persona, puede ajustarse a cualquiera que sea el ideal de amor interpersonal que usted se moleste en tener, pero eso no dice nada ni en favor ni en contra del análisis de Platón de la motivación subyacente. Este punto tiene una especial importancia en la asimilación aparentemente cruda del amor y el deseo. No está diciendo que, si usted ama algo, desea poseerlo para siempre. Lo que dice es que, ame lo que ame, su motivación subyacente es la posesión permanente de la bondad. En otras palabras, la razón por la que amamos (perfección del deseo) es precisamente porque forma parte de la naturaleza humana el ser imperfecta. El amor implica no estar completo y la conciencia de no estarlo. Uno tiene que estar insatisfecho para sentirse mínimamente motivado; de ahí que todo deseo sea deseo de bondad, de recordar una situación insatisfactoria.

De manera que la concepción que tenía Platón del amor no es en absoluto egoísta. Afirmar que el amor es el deseo de felicidad implica una cuestión importante: ¿dónde se encuentra mi felicidad? En los diálogos abundan las pruebas de que Platón es lo que podríamos denominar un egoísta moral. Mi búsqueda de la felicidad solo puede, paradójicamente, satisfacerse si promuevo la felicidad de los demás. (Más sobre este particular en adelante, al tratar de los gobernadores filósofos de la *República.*) El amor en el *Banquete* es tanto un deseo de dar como de recibir.

Otro análisis no menos notable del amor interpersonal lo ofrece Platón en el gran mito del *Fedro*(2). El mito empieza con una descripción del ciclo entero de lo que puede pasarle a un alma humana a la que se la ha enseñado previamente que es inmortal. Se nos explica la naturaleza tripartita de las almas (sobre la que se comentará algo más en la última sección sobre Platón y los pitagóricos) y cómo es esencial para un alma, en tanto que alada, elevarse hasta el borde del cielo e intentar ver la Llanura de la Verdad que se extiende más allá. Allí conseguiremos una visión inestable de las Formas. Se produce un forcejeo tan turbulento que nuestras alas pueden acabar dañadas, en cuyo caso caeremos a la tierra (nos encarnaremos). Si esto sucede, o cuando suceda, se suele tardar unos diez mil años de repetidas encarnaciones y castigos y recompensas después de la vida en recuperar nuestras alas, con una única excepción: un amante filosófico puede utilizar su memoria de las Formas, desencadenada por un vislumbre de la Belleza en su amado, para que vuelvan a crecerle las alas en solo tres vidas, siempre y cuando pueda contener en la medida suficiente las partes más viles de su alma. La descripción de la Llanura de la Verdad pretende ser lo bastante tentadora para explicar la atracción que sentía un filósofo (literalmente, «un amante de la sabiduría») por la verdad abstracta: su visión de la verdad era

lo bastante completa para dejarlo con una duradera insatisfacción aquí, en la Tierra.

En la segunda parte del mito, se nos cuenta el desarrollo de una historia de amor humana; se asume la norma homoerótica ateniense, en tanto que la relación la mantienen un hombre mayor y un chico adolescente. La naturaleza de la relación depende por entero de lo alejado que esté el hombre mayor del mundo, en lo cerca que esté de ser un filósofo. Si está atrapado en su cuerpo, lo único que querrá es sexo con el hermoso joven que despierta su amor, pero si es un filósofo, la visión de la belleza mundana le recordará la Belleza celestial, como en el *Banquete*, y le crecerán alas y aspirará a regresar a la región más allá del cielo donde vislumbró por primera vez la verdadera Belleza. Pero Platón subraya que el amante filósofo no querrá eso solo para sí mismo, sino que también querrá sacar el potencial filosófico de su amado. El aspecto educativo del homoerotismo ateniense que he mencionado en el primer capítulo cuando abordé la juventud de Platón, se realiza aquí como es debido. De modo que el joven acaba amando a su amante, lo que es como decir que ve a su amante bello; y lo que, a su vez, es como decir que el chico ve el reflejo de la Belleza en esta Tierra, lo que le lleva a recordar el mundo de las Formas, pues en algún momento del pasado debió de vislumbrar la Llanura de la Verdad. Su educación como filósofo está en marcha. El amor puede convertirnos en filósofos a cualquiera de nosotros, pero Platón no hace la inverosímil afirmación de que solo los amantes puedan ser filósofos. El amor es importante solo porque la Belleza es la Forma más accesible aquí, en la Tierra.

Entonces sigue una descripción de cómo se capta al amado. Esta historia abarca una vez más el curso de una relación amorosa, pero en esta ocasión desde dentro de las pieles, por así decirlo, de las dos personas implicadas

más que desde una perspectiva cósmica. El tipo de amante que usted sea depende, en muy gran medida, del éxito que haya tenido al ver la realidad durante su existencia previa a la encarnación. Cuanto mejor haya captado la realidad, más puede la relación amorosa invertir la decadencia hacia la encarnación. El joven puede sentirse inclinado a traducir el amor como sexo, pero el amante mayor, si puede controlar las vertientes más viles de su naturaleza, sabe que se trata de una reacción inadecuada y convence al joven de ello. El amante filosófico no solo educa a su pareja, sino que también se educa a sí mismo: asciende la escalera solo tirando de alguien hacia arriba, para depositarlo en el peldaño que él mismo acaba de dejar atrás, vacío. El alma debe ser redimida en su conjunto, pero, debido a su complejidad, este proceso de redención implica la parte argumentativa de hacerse con el control de la parte o partes que llenan el alma de ceguera cognitiva. El punto de partida es la percepción de la belleza en la tierra, y el recuerdo consiguiente de la Belleza que se ha visto antes. El rostro del amado es, por así decirlo, transparente —una ventana a la Forma—. Perder la cabeza —enamorarse— es un buen modo de encontrarla.

La teoría de las Formas

El *Banquete* consiste en gran medida en una secuencia de discursos, impartidos por los presentes en el banquete de ficción, en elogio del Amor (Eros). El discurso final, parte del cual ya he parafraseado, lo da Sócrates en persona, aunque él afirma que actúa meramente como portavoz de lo que le había enseñado una sacerdotisa llamada Diotima, de la ciudad peloponesa de Mantinea. El discurso culmina con las ideas siguientes: de lo que nos enamoramos es de la belleza, pero hay niveles de belleza. Empezamos

amando la belleza de otra persona, pero es posible apreciar racionalmente que los mismos rasgos que a usted le parecen bellos en su amado pueden encontrarse en incontables personas más. Y entonces puede empezar a ver que la belleza de la mente es de un orden superior a la belleza física. La belleza mental se manifiesta sobre todo en las actividades e instituciones humanas, pero también a ese nivel es preciso apreciar que las actividades e instituciones particulares que a usted empiezan a parecerle bellas en realidad no son ni más ni menos similares a las que han creado otros pueblos o países. El ascenso sigue hasta que descubrimos que lo que es verdaderamente atractivo, el objeto final del amor, es la «verdadera belleza»(3):

> Esta es, en primer lugar, eterna; increada e imperecedera, exenta de aumento y de disminución. En segundo lugar, belleza que no es bella en tal aspecto y repulsiva en tal otro, bella solo en tal tiempo y no en tal otro, bella en tal lugar y fea en cualquier otro, o atractiva aquí y repulsiva en otro sitio, dependiendo en como la perciba la gente. [Una persona que perciba esta belleza absoluta] la percibirá en sí misma y por sí misma, constante y eterna, y verá que de ella participan todas las demás bellezas, pero de tal modo que ni su nacimiento ni su destrucción no la aumenten ni la disminuyan en absoluto, sin modificarla en lo más mínimo.

La verdadera belleza, por tanto, no está en el ojo del que mira, sino que es un hecho objetivo. He sugerido con anterioridad que el *Banquete* fue escrito para ser accesible a lectores no habituados a la filosofía, y, del mismo modo, creo que el fragmento anterior era la manera de Platón de introducir la teoría de las Formas mediante una discusión sobre la belleza, que es la Forma más accesible aquí, en la tierra(4). Podríamos pensar que la belleza de Helena de Troya o del *David* de Miguel Ángel es independiente de los puntos de vista individuales; Platón sostiene que nada en este mundo tiene esa independencia. Las Formas son únicas e inmutables; son lo que son de una manera absoluta, y poseen con perfección la única propiedad que

poseen(5). Sin embargo, las cosas particulares son «deficientes» (como dice en el *Fedón*) porque no poseen solo un atributo más de lo que posee su opuesto; no son más bellas que feas: «De estas múltiples cosas bellas ¿hay alguna que no te parezca fea en algún sentido? ¿Y de las justas, alguna que no te parezca injusta, y de las santas una que no te parezca profana?»(6).

Hablamos de una «teoría» de las Formas y no hay duda de que una teoría así es crucial en el pensamiento platónico, pero en ninguna parte dedica un diálogo ni un fragmento de un argumento a desarrollar o demostrar una teoría así. Las Formas se introducen como entidades conocidas con las que todos nos manejamos, como en el pasaje anterior Platón indica que la razón por la que llamamos a algo bello es porque comparte la Belleza misma. Platón introduce las Formas para señalar que su existencia lleva a consecuencias que él aprobaba, como la posibilidad del conocimiento, la inmortalidad del alma, o para explicar cómo identificamos las cualidades de las cosas.

La aplicación argumental de la teoría queda bien ilustrada por el *Fedón*, cuyo tema es la inmortalidad del alma. El diálogo recoge la conversación que supuestamente se produjo entre Sócrates y aquellos amigos suyos que lo acompañaban durante el último día en la cárcel, al final del cual, a medida que anochecía, murió al beber la cicuta venenosa. El tema principal de la conversación, conmovedoramente apropiada para el contexto, es si puede afirmarse, o no, que el alma es inmortal; o, en otras palabras, si Sócrates tiene el menor derecho a confiar en que su alma seguirá viviendo en algún sentido. Se proponen cinco argumentos en favor de la inmortalidad del alma, no todos ellos muy convincentes. Tras los dos primeros, se introduce la teoría de la Reminiscencia con la que ya estamos familiarizados: si es correcto decir que recordamos las Formas de una anterior existencia incorpórea, entonces el alma al menos existe

previamente a su encarnación en un cuerpo, de manera que tal vez tenga sentido pensar que también continúa existiendo después. El siguiente es un argumento de afinidad: el cuerpo se asemeja a la amalgama de las cosas de este mundo, que son susceptibles de cambio y disolución, mientras que el alma se asemeja a las Formas, que no son compuestas, ni tan susceptibles. Un último argumento toma su punto de partida de las Formas de Grande y Pequeño. Lo grande no puede admitir la pequeñez, y viceversa; o, en breve, los opuestos no admiten a los opuestos. Dado que el alma es el principio de la vida —cualquier griego habría convenido en qué es lo que anima a una criatura viviente— no puede admitir la muerte. Y así el Sócrates de Platón se acuesta con serenidad a esperar la muerte al final del diálogo.

El núcleo de la teoría de las Formas puede presentarse como una breve serie de proposiciones simples, las cuales son explicadas con todo detalle en el medio de diálogos, incluso aunque él no recurra al estilo secuencial con el que las presentaría yo. Juntas nos dicen muchas cosas sobre la personalidad de Platón. Continuaré utilizando «bello» y «belleza» como referentes para todos los universales y sus correspondientes adjetivos.

Primero, cada vez que aparece el término «bello» se refiere a lo mismo, la Forma. Ya hemos visto que esta asunción funciona, incluso en los primeros diálogos, pero ahí no está muy claro que los universales sean Formas trascendentes que existen de manera independiente de la mente humana; es posible que solo sean universales, constructos mentales. En segundo lugar, las cosas son bellas gracias a su participación en la Belleza. Platón no está muy seguro de qué metáfora elegir para explicar cómo las Formas causan las propiedades de las cosas: ¿algo bello participa de la Belleza, o se asemeja a ella, o tiene a la Belleza presente en él? De las dos proposiciones anteriores se sigue que, si dos o más cosas son bellas, todas

participan de la Belleza y se asemejan entre ellas solo a causa de tal participación.

¿Y las propias Formas? Si van a dar sus propiedades a las cosas de este mundo, entonces cada una de ellas debe ser de un modo perfecto y paradigmático lo que es. Así que, en tercer lugar, la Belleza es paradigmáticamente bella. Se trata de una proposición complicada, y Platón fue el primero en señalar esa dificultad, en *Parménides*. Si la Belleza es bella en sí y si las cosas consiguen sus propiedades mediante la participación en las Formas, ¿no debe haber otra Forma de Belleza que nos permita identificar la Bellaza como bella? Y en ese caso nos vemos atrapados en un retroceso infinito de Formas de Belleza. Pero las tres últimas proposiciones acerca de las Formas son menos problemáticas: no son compuestas; no existen en el tiempo; y tampoco existen en el espacio. Ya he mencionado la metáfora que Platón utiliza en el *Fedro* según la cual las Formas existen en un «lugar» que denomina la Llanura de la Verdad, una «región más allá del cielo»(7). Pero se trata claramente de un lugar sin dimensiones físicas; es un lugar que resulta accesible solo para la mente racional inspirada.

La teoría de las Formas muestra que Platón ha sido un pensador atrevido y original. Hoy en día nadie cree en las Formas tal como las describe Platón; Aristóteles fue el primero en cuestionar sistemáticamente la teoría. Pero con la teoría, Platón propuso de paso una metafísica que ha dado sus frutos desde entonces. Creo que habría atribuido los aspectos problemáticos, como la autopredicación de las Formas (que la Belleza es bella en sí) a la dificultad de lo que estaba intentando comunicar, y por tanto no habría contemplado que arruinasen su teoría, sino que los habría visto como algo que futuros pensadores tendrían que elucidar, o como algo que los académicos necesitaban resolver por sí solos. La teoría está bien

planteada; Platón era un pensador metódico. Pero también, como se revela especialmente en el *Fedro*, la mente de Platón estaba atravesada por una distintiva veta de misticismo.

Platón y los pitagóricos

Esta veta mística o espiritual se alimentó en el tiempo que pasó Platón con los pitagóricos en la Magna Grecia. Regresó de su visita con la cabeza llena de nuevas ideas. Ya hemos visto el lugar que ocupan las ciencias matemáticas en el programa de formación para filósofos de la República. No solo tienen que estudiar aritmética y geometría sino también astronomía y armonía, «ciencias hermanas, como las califican los pitagóricos y en lo que nosotros convenimos»(8). Pero Platón aprendió mucho más de los pitagóricos. La teoría del alma tripartita —que el alma consiste en tres partes: racional, irascible y concupiscible— se basaba en un análisis triple pitagórico de las motivaciones de la gente; la teoría destaca en la *República* y el *Fedro*. Platón estaba ahora convencido de que el alma era inmortal y de que se reencarnaría, y de que tenía un conocimiento innato de las Formas (*Menón*, *Fedón*, *República*, *Fedro*). Varios diálogos acaban con mitos fantásticos de la vida del alma después de la muerte (*Gorgias*, *Fedón*, *República*) subrayando los tormentos de un alma impura en comparación con la existencia dichosa y feliz de la siguiente encarnación del alma de una persona honesta. Incluso es posible, pensaba Platón, que un alma permanezca consciente en el otro mundo y por tango tenga la coartada de escoger su encarnación. Todo lo cual contrasta vivamente con el escepticismo sobre la vida después de la muerte que manifestaba Sócrates en *Apología de Sócrates*.

En este plan pitagórico de las cosas, la filosofía se convierte en un medio de salvación: es el único modo de purificar la propia alma, de vivir una vida mejor y de disfrutar de una existencia tranquila en el otro mundo. También nos salva a nivel político. La tarea de filósofos instruidos consiste en promover el bienestar de todos los ciudadanos de una comunidad. Pero el verdadero bienestar requiere conocimiento y no todo el mundo posee la cultura necesaria. De ahí que, como se proponía en la *República*, queda en manos de los filósofos juzgar qué es mejor para los intereses del resto de la comunidad y ponerlo en vigor. Sin duda, esos estudiosos que salieron de la Academia para desempeñar un papel político en alguna ciudad o Estado extranjeros pensaban que estaban asumiendo la función que se les asigna a los filósofos en la *República*, o al menos, acercándose a ella. En estos diálogos intermedios, la filosofía se convierte en un medio para ser una mejor persona y para proporcionar un mejor servicio a la sociedad. Básicamente, lo que Platón adoptó de los pitagóricos fue su concepción de lo que es el bienestar para un ser humano(9).

Puede argumentarse que incluso la teoría de las Formas debía mucho al pitagorismo. La búsqueda de universales en los primeros diálogos se convirtió ahora en una teoría metafísica completa. Al reflexionar sobre las enseñanzas pitagóricas sobre el número, Platón se dio cuenta de que los números tienen el tipo de permanencia que debería tener un universal. Cuando decimos 2 + 2 = 4 no estamos contando guisantes sino diciendo algo sobre entidades inmateriales y atemporales. Pero, si son inmateriales y atemporales, surge la pregunta: ¿cómo podemos nosotros, en tanto criaturas encarnadas, llegar a conocerlas? Añádase la enseñanza pitagórica de la reencarnación y tenemos la teoría platónica de la Reminiscencia. Diríamos que adquirimos conceptos a partir de la experiencia desde la infancia. Formulamos una idea de «sillidad» que nos permite reconocer las sillas y

distinguirlas de otras cosas. El mismo tipo de proceso se da con los conceptos abstractos, como la bondad. Platón podría haber estado de acuerdo con esa descripción, pero él diría que no estamos aprendiendo ningún concepto, sino recordando una Forma que ya conocíamos de un modo inconsciente. Nos preexistía y seguiría existiendo después de nosotros e independientemente de las almas humanas. Las Formas existirían incluso si nunca hubieran sido ejemplificadas. Puede que parte de esta discusión parezca ingenua, pero se trataba de los primeros pasos de la metafísica. Platón estaba forjando herramientas cuya precisión afinarían metafísicos posteriores.

Sería erróneo sugerir que Platón fuera «un pitagórico», un miembro de la escuela, por así decirlo. En primer lugar, Platón siempre metía baza cada vez que tomaba algo prestado de otros. En segundo lugar, en estos diálogos del periodo intermedio hay mucho más que los detalles pitagóricos que he esbozado. Pero, al mismo tiempo, está claro que de igual manera que las ciencias matemáticas se supone que pondrían la mente boca arriba, la mente de Platón se vio desviada en fructíferas direcciones por su viaje a la Magna Grecia.

Conocimiento y Creencia (de nuevo)

Como hemos visto previamente y nos cuenta Aristóteles(10), Platón desarrolló la teoría de las Formas porque los seguidores de Heráclito le habían convencido de que las cosas de este mundo son inestables y fluidas, y por tanto si va a haber conocimiento de algo, deben existir cosas estables y permanentes porque no hay conocimiento de las cosas en cambio

constante. Las Formas y el conocimiento estaban relacionadas esencialmente desde el principio de la teoría.

Implícita ya en los primeros diálogos, como hemos visto, está la importante distinción entre conocimiento y creencia. Pero en esos diálogos Platón está más preocupado por averiguar si puede decirse que alguien tiene conocimiento que por afirmar qué es ese conocimiento. El diálogo que probablemente fue el último del conjunto del periodo intermedio en ser escrito, el brillante *Teeteto*, contiene su estudio más a fondo del conocimiento, pero, dado que es aporético —todas las tentativas de definición del conocimiento son rechazadas— resulta difícil saber qué pensaba en realidad Platón. Lo que resulta especialmente desconcertante dado que el *Menón*, como ya se ha mencionado, parece apuntar una solución: que el conocimiento es la creencia verdadera que se ha visto confirmada al resolver por qué la creencia es verdadera. Pero en ese caso ya he sugerido que el *Teeteto* fue escrito para provocar la discusión y el debate en la Academia.

Un pasaje de la *República* es importante porque en él Platón procura encontrarse con el «hombre de la calle» en sus propios términos y convencerlo de que el conocimiento tiene algo especial(11). En el pasaje hay una clara línea argumentativa, que el hombre de la calle puede seguir porque no parece hacerse ninguna declaración abstrusa o especializada. Platón sostiene que establece la tesis de que existen diversos grados de realidad, que se ajustan a tres bandas, y que cada una de estas bandas forma el dominio de un estado cognitivo diferenciado. Tal vez el aspecto más asombroso de la tesis sea que, pese a que, en tanto seres humanos, nuestras pruebas concluyentes sobre las cosas las proporcionan nuestros sentidos, Platón quiere negar la realidad completa al mundo de los sentidos; afirma

que este se encuentra entre el ser y el no ser. ¿En qué se basa para esa afirmación?

Para que identifiquemos algo, debe de tener al menos una cualidad o atributo. Si nos topamos, por imposible que sea, con una cosa carente de cualidades, nuestra reacción mental sería la de incomprensión o nos quedaríamos en blanco. Esta es la primera banda y Platón establece esta imposibilidad por mor de la completitud y el contraste. En el otro extremo, dado que el conocimiento es un estado cognitivo que implica certidumbre, solo si algo posee con seguridad y absolutamente una cualidad podemos conocerlo. Solo las Formas poseen con seguridad y absolutamente sus cualidades, o tienen un ser completo. Y son por tanto los objetos de conocimiento. Entre la vacuidad y el conocimiento está la creencia y el dominio de las cosas de las que en realidad desconocemos sus atributos con seguridad y perviven entre el ser y el no ser. Tiene sentido pensar en la creencia como un estado intermedio porque no tiene el grado de certidumbre del conocimiento. Decimos: «Creo que el edificio es blanco», cuando queremos decir que no estamos seguros del todo.

Platón sostiene que el dominio de la creencia es la pluralidad de las cosas blancas (etc.), las cosas de nuestro mundo cotidiano. Estas son el dominio de la creencia, no del conocimiento porque no pueden proporcionar a nuestras mentes el tipo de certidumbre requerida para el conocimiento. En los términos del pasaje del *Banquete* que he abordado previamente: un edificio blanco no parece blanco por la noche, perderá el color con el tiempo, o puede repintarse, y así sucesivamente. Y no solo es blanco, también es sólido, alto y todo lo demás. No ofrece a nuestra mente una blancura absoluta.

Las ideas de Platón sobre el conocimiento claramente no son separables de su metafísica; las Formas son los objetos primarios y únicos del

conocimiento. El mundo de los sentidos solo es cognoscible en la medida en que ejemplariza las Formas. De manera que, a lo largo de los diálogos del periodo intermedio, Platón afirma que hay dos niveles de realidad (excluyendo al ya mencionado imposible estado carente de cualidades). Piense en la famosa alegoría de la Caverna de la *República*(12). Platón nos pide que imaginemos que somos prisioneros, encadenados en una caverna de tal modo que solo podemos mirar hacia delante. A nuestras espaldas hay una hoguera, y entre nosotros y el fuego la gente no para de andar adelante y atrás, cargando con objetos, y la hoguera proyecta sus sombras en la pared de la caverna. Dado que solo podemos mirar hacia delante, esas sombras son lo único que vemos y por tanto consideramos que son la realidad. Pero imaginemos que algunos pueden liberarse y vuelven a salir de la caverna. En primer lugar, al pasar ante los objetos que son transportados, inmediatamente comprenderán que lo que tomamos por realidad no es más que una ilusión. En segundo lugar, al salir de la caverna, encontrarán un mundo nuevo por completo cuya existencia desconocían hasta entonces y acertadamente juzgarán que ese nuevo mundo es la realidad.

La poliédrica alegoría avanza para describir las dificultades que afrontarán los fugados si optan por regresar a la caverna e intentan enseñar a sus colegas prisioneros la verdadera realidad exterior. «¡En el mundo hay algo más que esto!». Los demás los tomarían por locos y los juzgarían por impiedad, como le pasó a Sócrates. Para Platón el mundo superior es el de las Formas, que son reales y cognoscibles, mientras que los prisioneros de la caverna aceptan acríticamente el mundo ilusorio de la cultura popular, representado por los artefactos que son transportados a sus espaldas y por las voces de la gente que los transporta, que se proyectan en la pared de la caverna y parecen emerger de las sombras. El mundo superior lo habitan nuestras almas, y el nivel inferior de la realidad lo ocupan nuestros cuerpos

y nuestros sentidos. En el mundo superior podemos ganar autoconocimiento, pero en la caverna, dado que estamos obligados a mirar hacia delante, ni siquiera nos vemos a nosotros mismos ni a nuestros vecinos. En el mundo superior, podemos basar nuestros actos en el conocimiento y por tanto comportarnos moralmente y como es debido, mientras que no puede darse la verdadera moralidad basada en el juego de sombras, y cualquier comportamiento que pueda describirse como moralmente malo también puede describirse como malo.

Ética

Hoy en día pocos filósofos coincidirían con Platón en considerar la epistemología y la metafísica como especialidades estrechamente relacionadas. Tal vez ya ni siquiera queden filósofos que considerarían que la ética, la rama del conocimiento que se platea qué se necesita para ser una buena persona, mantiene una relación cercana con la metafísica. Pero Platón así lo creía. Sin embargo, hoy en día y desde siempre mucha gente ha pensado que los principios religiosos deberían guiar el comportamiento de una persona, y, desde esa perspectiva, inmediatamente se hace más fácil entender lo que motiva a Platón porque hay algo más que un matiz de fervor religioso en el enfoque platónico de la metafísica. Ya hemos visto que, en la asimilación a Dios, Platón expresaba la importancia de lo que consideraba el objetivo de la existencia humana y «cualquier cosa divina es moral, sabia y buena, y tiene todas las virtudes»(13); de manera que la asimilación a Dios mejora moralmente a una persona. De manera similar, en el *Fedro* siguiendo como consecuencia al dios al que uno se siente más parecido (y dado que hay doce dioses de ese tipo, se ven las alusiones

astrológicas) podemos tener una visión de las Formas en la Llanura de la Verdad(14). Para hacerlo, tenemos que haber sometido a la parte concupiscible de nuestra alma tripartita y controlado la irascible como una aliada de la parte racional.

En la *República*, Platón desarrolla la noción de que existen estas tres partes del alma humana y la vincula con la moralidad. Siguiendo a los pitagóricos, detectó tres fuentes principales de motivaciones en la gente. Está el deseo de satisfacer los instintos y apetitos personales, así como el de solventar aquellas carencias que se perciben como relacionadas con los apetitos e instintos; está el deseo (que a menudo se manifiesta como rabia o ira) de conservación del «sentido del yo» o de la imagen de uno mismo; y está también el deseo de comprender la verdad. Todo el mundo tiene estas tres partes o elementos psíquicos, pero en personas distintas las partes más destacadas difieren, bien sea en general o en distintos momentos de sus vidas. La gente puede ser regida por sus apetitos, en cuyo caso se vuelve lujuriosa, avariciosa y todo lo demás; o pueden ser regidos por sus egos, en cuyo caso es susceptible, apasionada, orgullosa, arrogante, valiente y demás. Pero una buena persona es alguien en que estas dos partes inferiores están regidas por la parte racional. ¿Por qué convierte esto en buena a una persona? Porque, a diferencia de las otras dos partes, la racional tiene la amplitud de miras para saber lo que es bueno para alguien, y eso incluye comportarse moralmente(15). Alguien dominado por su parte concupiscible sería un hedonista, y alguien regido por su parte irascible sería un trepa. La moralidad solo es posible si se impone el alma racional.

Pero hasta ahora esto suena como un ideal egoísta, como si la gente moral fuera solo aquella que hace el bien porque es bueno para ellos hacer el bien. De algún modo, avanzada la *República*, a Platón se le ocurre el famoso símil del Sol(16). Brevemente, la idea es esta: igual que el Sol

ilumina el mundo visible y por tanto nos da la capacidad de ver, así la Forma del Bien «da su verdad a las cosas que conocemos y hace posible que la gente alcance el conocimiento». Dado que son los filósofos los únicos que conocen las Formas, solo ellos tienen la capacidad genuinamente, no por accidente, de hacer el bien a los demás. Platón no llega a esa conclusión moral de inmediato, sino que esta impregna buena parte del resto del diálogo. En los términos de la alegoría de la Caverna, los filósofos son forzados a retirarse de la contemplación de las Formas y a regresar a la Caverna para enseñar y mejorar las vidas de sus conciudadanos. Dado que son los únicos que saben qué es la bondad, solo ellos pueden dar lugar al bien en sus comunidades y crear un entorno en el que cada ciudadano puede ser bueno hasta donde se lo permita su capacidad. De manera que Platón entrelaza la metafísica, la política y la ética. El conocimiento de las Formas es el requisito previo esencial para el gobierno en una ciudad porque da a los Guardianes una especie de sabiduría general que les permite gobernar mejor la ciudad en todo, lo grande y lo pequeño.

También podemos abordar este nido de ideas desde otra dirección. En el campo de la ética, Platón, como Sócrates y ciertamente como casi todos los filósofos antiguos, era un «eudemonista», es decir, que afirma que se supone que todos nuestros actos nos llevan, o al menos nos acercan, a la eudaimonia, el buen estado del *daimon* de cada uno, de su ser interior, lo que puede denominarse felicidad, bienestar, progreso o prosperidad. Sin embargo, como Sócrates, él creía que la mayoría de nosotros, sino todos, hacemos cosas que de hecho no nos acercan a la felicidad. Nuestros actos solo lo harán si se llevan a cabo con virtud, y dado que la virtud es conocimiento, tenemos que llegar a ser muy cultos. El tipo de conocimiento del que habla Platón en este contexto en los primeros diálogos es análogo al

conocimiento artesanal o conocimiento productivo: las cosas buenas convencionales como la salud, la riqueza y el prestigio solo nos resultarán beneficiosos si se les da buen uso, y darles buen uso requiere un tipo de conocimiento que recuerda al de un carpintero o un músico(17). Sin ese conocimiento, esas cosas nos harán daño.

En la época en que Platón escribía los diálogos intermedios, ya no le interesaba el conocimiento artesanal sino el de las Formas. Es evidente que este no es mero ingenio ni conocer mucha información. Entonces ¿de qué tipo de conocimiento se trata? Platón es inquietantemente vago a este respecto. Parece ser una especie de intuición, con lo que no me refiero a un método simplificado, una alternativa a la educación: Platón deja claro en la *República* que el conocimiento de las Formas se basa en años de estudios previos. Es una visión que se alcanza con seguridad solo si uno le ha dedicado todo el trabajo duro anterior.

Platón es más claro sobre los resultados de ese conocimiento. Un pasaje del *Fredo* es, en este sentido, iluminador(18):

SÓCRATES: Supón que alguien se aproximase a [un par de médicos] y dijese... «Yo sé aplicar a los cuerpos tratamientos que los calientan, si me place, o que los enfrían, y hacerles vomitar si me parece para moverles los intestinos, y cosas por el estilo, lo que considere o decida que es mejor, y dado que tengo ese conocimiento me tengo por un doctor profesional...». ¿Cómo crees que reaccionarían a esas palabras?

FEDRO: Estoy seguro de que le preguntarían si sabía a quiénes aplicar esos tratamientos, y cuándo y en qué medida.

SÓCRATES: Y si él dijera: «No, no lo sé, pero el que aprenda esto de mí será capaz de hacer lo que preguntas».

FEDRO: Creo que dirían que el hombre estaba loco, y que se había imaginado que era médico tras haber oído a alguien leyendo algún libro... pero que en realidad no tenía la menor idea de este arte.

Igualmente, el conocimiento técnico permite saber cómo hacer algo, pero el conocimiento de las Formas permite saber por qué es bueno hacer esa cosa en cuestión, y cuándo debería hacerse. Ese es el conocimiento que hace que una persona sea genuinamente buena, porque puede hacer el bien a otros, y por eso ser verdaderamente feliz. En la *República*, los filósofos tenían que ser obligados a regresar a la caverna y hacer el bien a sus comunidades. Creen que su felicidad radica en una vida de contemplación de las Formas y las conversaciones dialécticas entre ellos. Pero se equivocan: solo serán verdaderamente felices si ponen su conocimiento a trabajar. Platón reafirmaba —en teoría— su compromiso con la política práctica.

A lo largo de los diálogos, Platón pregunta constantemente cómo, dada la naturaleza humana, la gente va a realizarse y prosperar. Pide a sus lectores que acepten una visión radicalmente nueva de sí mismos, del mundo y del lugar que ocupan en él. Estos diálogos del periodo intermedio no son meros ejercicios académicos sino, como los diálogos anteriores, tentativas de que sus lectores se replanteasen sus creencias más básicas y cambiasen sus vidas en consecuencia. Tomando como ejemplo solo la *República*, se nos pide que nos planteemos un buen número de cuestiones importantes: ¿Qué es la moralidad? ¿Qué gana uno siendo buena persona, si es que gana algo? ¿Por qué no cedemos a las tentaciones de la injusticia? ¿Cómo debe vivir uno su vida? ¿Qué factores influyen el carácter de una persona para el bien o para el mal? ¿Qué es ser un ser humano? ¿Cómo es el alma (o la mente)? ¿Qué es el conocimiento? ¿Cuáles son los objetos propios del conocimiento? ¿Qué tiene que saber alguien para ser una buena persona?

¿El universo es un espacio ordenado y estructurado? ¿Qué valor tienen el arte realista y el teatro? ¿Qué sistemas políticos son corruptos y por qué? ¿Cómo puede redimirse una sociedad? Las anteriores son solo las cuestiones principales; hay muchas otras de menor importancia.

Y así, en los diálogos intermedios, Platón nos presenta un montón de poderosas y sugerentes ideas, en política, metafísica, ética y muchos otros campos. Todo escrito en una prosa clara y seductora. Platón domina el raro truco de retener nuestra atención mediante la fuerza y el interés de las ideas que presenta. No se me ocurre ningún otro escritor que incluya tantas ideas como Platón en un libro reteniendo el interés del lector. La filosofía tenía apenas doscientos años de vida y aun así la *República* ocupa un lugar prominente en la lista de lecturas de la mayoría de la gente que pensaba. La producción de Platón en los diálogos intermedios es el equivalente a un avión despegando del suelo solo doscientos años después de la invención de la cometa.

7

Practicando política en Siracusa

PLATÓN SE HABÍA MANTENIDO EN CONTACTO con Dión y al día de la situación en Siracusa bajo el tirano Dionisio I. Dión había ido aumentando su fuerza. Dionisio lo empleó en el crítico cargo de embajador ante los cartagineses, que controlaban el occidente de la isla y eran los perennes enemigos de Siracusa, la ciudad griega dominante en Sicilia. Ya era el cuñado del tirano, gracias al matrimonio de Dionisio con su hermana Aristómaca, y también se convirtió en su yerno cuando se casó con una de sus hijas, Areté. Parece haber contado con la confianza absoluta del tirano y estaba más estrechamente relacionado con él que cualquier otro miembro de la corte. También amasó una inmensa fortuna.

Dionisio I murió la primavera de 367 a.e.c. y fue sucedido por su hijo. Dionisio II, que rozaba los treinta años, no se parecía a su padre: se había ablandado por una crianza lujosa y (según los rumores) disipada, y carecía de la agresividad de su padre y de sus habilidades como general. Lo cual no era necesariamente algo negativo, en tanto llegó a un acuerdo de paz con los cartagineses. Pero también carecía de la aptitud, o de la implacabilidad, para mantener un estrecho control sobre su población sometida, y eso

permitiría que surgieran facciones que se oponían a su gobierno. Los siracusanos habían aguantado a un caudillo militar en tanto hubiera una guerra que librar contra los cartagineses, pero algunos llegaron a la conclusión de que no necesitaban que les gobernara el hijo de un caudillo.

Dión esperaba mantenerse tan cerca de Dionisio II como lo había estado de su padre, pero sus esperanzas no acababan ahí. Después de tantos años, todavía se sentía un seguidor de Platón, de quien podemos pensar que había estado recibiendo instrucciones por correo y ejemplares de los diálogos, y Dión esperaba ejercer una influencia benigna en el nuevo monarca, que era inteligente y sensato, aunque intelectualmente inmaduro como consecuencia del opulento aislamiento en el que lo había mantenido su padre. Según la descripción del biógrafo de Dión, Plutarco: «Dión intentó interesar al tirano en estudios liberales, hacerle leer literatura para la formación del carácter y que dejara de tener miedo a la virtud y acostumbrarlo a complacerse en los ideales elevados»(1). Y las primeras medidas del joven Dionisio sugieren de hecho que se sentía inclinado hacia una forma de tiranía más liberal y una forma de liderazgo menos agobiante que la que había exhibido su padre.

Sin embargo, en la corte de todo monarca de la historia, los cortesanos han competido por los cargos, movidos por los celos hacia aquellos que son preferidos antes que ellos. Fuerzas poderosas en la corte buscaban socavar la influencia de Dión. Si Dionisio se distraía con la filosofía, dejaría a Dión como gobernante *de facto*. A pesar de esta oposición, Dión parecía hacer algún progreso con el joven tirano. Dión empezó a introducir ideas platónicas en su conversación y entre sus consejos y a Dionisio le parecieron lo bastante atractivos que Dión le convenció de que escribiera a Platón y le rogara que hiciera una visita a su corte. No habría requerido mucho poder de convicción por parte de Dión: Platón era el gran filósofo de

aquel momento, y Dionisio, que como su padre tenía aspiraciones literarias, deseaba mantener una corte culta y esplendorosa. Escritores hostiles a los tiranos de Siracusa afirmaban que el Dionisio mayor había negado a su hijo una buena educación temeroso de que esta le llevara a despreciarlo y a volverse contra él, pero eso es simplemente falso. También Dión escribió a Platón, diciéndole que era una oportunidad de oro que no podía desperdiciarse y, según Plutarco, algunos pitagóricos de la Italia meridional, que vivían en el reino de Dionisio o cerca, respaldaron la petición.

Pero los enemigos de Dión en la corte dispusieron que se trajera de vuelta del exilio al historiador Filisto para ver si este podía satisfacer el recién descubierto anhelo de aprender mientras seguía manteniendo la tiranía y a su camarilla en el poder en la corte. Filisto estaba a favor de la tiranía de Siracusa siempre y cuando él pudiera asesorar al tirano. Sabedor de esto, Dión también apremió a Platón a acudir a Siracusa antes de que otros socavaran el naciente idealismo de Dionisio. Porque, además de Filisto, otros socráticos, los dos amigos Esquines y Aristipo, ya estaban en Siracusa,(2) y Dión, leal a Platón, parece haber querido que Dionisio escuchase lo que este tenía que decir, más que a cualquier otro socrático, a Aristipo en particular, que puede que no se sintiera demasiado inclinado a disuadir a Dionisio en lo más mínimo de las costumbres hedonistas de su vida anterior.

Los motivos de Platón

Platón solo dudó brevemente antes de aceptar la invitación de Dionisio II (*véase* Ilustración 7.1), aunque tenía sus sospechas: los jóvenes son muy veleidosos. Los factores decisivos, aparte de la tentación de influir en el

monarca más poderoso de Europa —de generar «una conjunción de filosofía y poder»(3)—, eran, primero, que se lo debía a Dión y a la filosofía, y segundo, «me habría avergonzado sumamente descubrir que no era nada más que un puro teórico, reacio a hacerse cargo de ninguna tarea práctica»(4). Me parece perfectamente plausible que Platón quisiera hacer algo práctico. Él tenía una especie de sentimiento de culpabilidad. De Sócrates había asumido la noción de que los líderes políticos debían ser expertos instruidos que conocían bastante filosofía para ser buenas personas, y que esa era la forma de crear un Estado que se ajustase al ideal de justicia. Pero su repulsión hacia la política ateniense le había conducido a retirarse a los estudios puramente teóricos —en particular llevando la insistencia de Sócrates sobre los expertos políticos instruidos a extremos drásticos en la utópica República—. Podía pensar que Dionisio tenía cierta experiencia —después de todo había aprendido la monarquía en el regazo de su padre—, pero le hacía falta la formación filosófica preliminar.

En este contexto, un pasaje de las *Leyes* adquiere gran interés. Platón imagina lo que necesita un buen legislador para crear unas condiciones satisfactorias en un Estado, tan rápidamente como sea posible. Su conclusión es sorprendente: «Dame una ciudad gobernada por un tirano. Que el tirano sea joven, que tenga memoria retentiva, que sea rápido aprendiendo, valiente, y con una nobleza de carácter innata»(5). Platón aborrecía la tiranía, pero creía que, en esas circunstancias, la tiranía podía transformarse en algo mejor. La autodisciplina y la suerte se añaden como dos cualidades necesarias más. Si un tirano así iba a trabajar con un legislador genuino, afirma Platón, sería la forma más rápida y sencilla de reformar un Estado para mejor, es decir, como veremos, de convertirlo en una mezcla de monarquía y democracia(6). Platón no descarta otras constituciones: una monarquía constitucional sería su segunda preferencia,

luego una democracia y seguidamente una oligarquía. Pero en estos últimos casos, la reforma de la sociedad sería menos rápida y directa. Parecía que Platón se veía a sí mismo como uno de esos legisladores, y Dión le había convencido de que Dionisio tenía las cualidades requeridas, al menos potencialmente. Pero resultó que Dión no sabía juzgar muy bien a los demás; permitió que sus esperanzas influyeran en su juicio, y Platón, cegado por su afecto hacia el joven, se equivocó al confiar en él.

Ilustración 7.1 Dión presenta a Platón al tirano de Siracusa Dionisio II *c.*397-343 a.e.c. Un grabado del libro de Hermann Gölls de 1876, *Die Weisen und Gelehrten des Alterthms.*

El apoyo de Platón al gobierno de un único individuo no es sorprendente en el contexto del siglo IV: muchos intelectuales griegos reaccionaron contra lo que percibían como la debilidad de la democracia —como los excesos que Platón presenció durante la guerra del Peloponeso— y, con optimismo, se inclinaban a defender una monarquía ilustrada. Jenofonte retrató al rey Agesilao de Esparta como poseedor de todas las virtudes y escribió una historia de ficción en elogio de Ciro el Grande de Persia. Isócrates no solo escribió un encomio de Evágoras I, rey de Salamina, de Chipre, sino que también asesoró a su sucesor, Nicocles, para que se convirtiera en un monarca ilustrado que gobernara en interés de su pueblo. Jenofonte, Antístenes y los demás socráticos utilizaban sus obras escritas para indicar las cualidades de liderazgo que debía de poseer un verdadero gobernante. Platón estaba simplemente a la vanguardia de este movimiento, tanto en la teoría (como en la *República*) como en los hechos (en sus viajes a Siracusa).

En la *República*, como es bien sabido, Platón afirmó: «A no ser que las ciudades tengan a filósofos como reyes, o la gente que hay ahora, llamados reyes y gobernantes, practiquen la filosofía con la suficiente integridad... no puede haber fin a los problemas políticos, o ni siquiera de los males humanos en general»(7). Sin embargo, Platón no fue a Siracusa con la esperanza ni las expectativas de convertir a Dionisio en uno de los reyes filósofos de la *República*(8). Él todavía mantenía que la situación política ideal era aquella en la que los gobernantes de un Estado fueran filósofos plenamente instruidos, que hubieran superado la larga y ardua formación contenida en la *República*, o al menos la versión académica de esa

formación, pero no era tan irrealista como para esperar que, con el tiempo disponible, podría cambiar el carácter de Dionisio de una manera tan drástica.

Su objetivo era que Dión y Dionisio reformasen la sociedad de Siracusa hasta que el absolutismo se viera reducido a un gobierno constitucional bajo el imperio de la ley y al pueblo se le devolviera cierta parte de su libertad. Por definición, un tirano es un soberano inconstitucional que gobierna por capricho y por decreto; Platón quería ayudar a Dión a convertir a Dionisio en rey, trabajando con una constitución casi democrática, en lugar de un tirano. Una de las primeras ventajas de eso, pensaba, era que Dionisio podría unir las ciudades griegas de Sicilia en una alianza y no en subordinación a Siracusa, como un modo de preservar la cultura griega como un bastión contra los «bárbaros» cartagineses del oeste de la isla, a los que con el tiempo, los griegos unidos someterían o expulsarían de la isla(9). Como muchos otros, creía con patrioterismo que la cultura griega tenía que preservarse frente a la presión de los cartagineses desde el oeste y de los persas desde el este. En la *Carta Octava* añade al pueblo de lengua osca que era vecino de las ciudades griegas de la Italia meridional. Pero la clave de todo el programa radicaba en conseguir que Dionisio comprendiera la injusticia del gobierno absoluto. Y eso requeriría una reforma completa del carácter del tirano.

La segunda estancia en Sicilia

Así, en 366(10), cerca de los sesenta años, Platón hizo el viaje a Sicilia. Le acompañaba Jenócrates y es posible (aunque las pruebas sean muy frágiles) que dejara a Eudoxo a cargo de la Academia. Pese a haber llegado a Atenas

hacía relativamente poco, Eudoxo habría sido una elección natural dado que ya tenía experiencia como jefe de su propia escuela en Cícico. El propio Platón nos cuenta qué paso a continuación(11):

> Abreviando, al llegar me encontré la corte de Dionisio llena de intrigas y facciones y con informes calumniosos sobre Dión para Dionisio. Lo defendí en la medida de mis fuerzas, pero poca cosa podía hacer, y cuando yo llevaba tres o cuatro meses allí, Dionisio acusó a Dión de conspirar contra su tiranía(12), lo obligó a embarcar en un pequeño barco y lo desterró de Siracusa, deshonrado. Después, todos los que éramos amigos de Dión temimos que Dionisio nos acusara y castigara también a todos como cómplices de sus planes. Además, en mi caso, corrió el rumor en Siracusa de que Dionisio me había dado muerte por ser el causante de cuanto había sucedido hasta entonces.
>
> Pero cuando Dionisio se percató de cómo nos sentíamos todos, temió que nuestros miedos dieran lugar a hechos más graves para él, así que empezó a tratarnos con amabilidad, y a mí en particular intentaba tranquilizarme, me decía que no me preocupara y me rogaba que me quedara sin pensármelo. Después de todo, no conseguiría ningún honor si yo me iba, solo si me quedaba, de manera que montó todo un espectáculo con sus ruegos.
>
> Sin embargo, todo el mundo sabe que los ruegos de un tirano tienen un elemento compulsivo en ellos, y ciertamente él concibió un plan para evitar mi partida. Me llevó a la ciudadela y me obligó a alojarme allí(13), a un lugar del que no me habría sacado ningún naviero a no ser que Dionisio no solo diera los pasos para impedirlo, sino que de hecho enviara a alguien con órdenes para mi liberación. Tampoco había ningún mercader ni uno de esos responsables de las salidas del país, ni nadie más, que me hubiera dejado marcharme por mi cuenta; me habrían detenido inmediatamente y me habrían conducido de nuevo ante Dionisio, sobre todo desde que el rumor, contrario al anterior, ya había circulado por todas partes y la gente decía que Dionisio sentía mucho afecto hacia Platón.
>
> Pero ¿cómo se podían decir esas cosas? La verdad sea dicha, con el paso del tiempo, a medida que se familiarizaba con mi personalidad y mi carácter, su afecto hacia mí fue creciendo. Pero pretendía que lo tuviera en más alta estima que a Dión y que lo considerara más amigo mío, y era increíble lo mucho que porfiaba por conseguirlo. Pero evitaba el mejor modo de lograrlo (si es que siquiera iba a llegar a pasar de algún modo) que era ganarse mi afecto e intimar conmigo y convertirse en mi discípulo y estudiar y estimar la filosofía. Él se negaba a eso porque temía el peligro que señalaban nuestros detractores, a saber, que quedaría atrapado y que Dión se saldría con la suya en todo. No obstante, yo aguanté todo eso y me mantuve en mi plan original, el que me había llevado hasta ahí, es decir, comprobar si él podría acabar deseando la vida filosófica. Pero fui incapaz de quebrar su resistencia.

> Después de eso hice cuanto pude para convencer a Dionisio de que me dejara marchar y ambos llegamos a un acuerdo respecto a lo que sucedería cuando se restaurara la paz (en aquellos momentos había guerra en Sicilia)(14), Dionisio dijo que haría traer a Dión y me volvería a invitar cuando su imperio fuera más seguro, y pidió a Dión que no se tomara lo sucedido como un destierro sino como un cambio temporal de residencia. Por mi parte, acepté regresar en esas condiciones.

Algunos detalles más emergen de otras fuentes(15). Cuando Platón desembarcó en Siracusa, Dionisio lo recibió efusivamente y le concedió el honor de entrar en la ciudad en el carruaje real. Cuando Platón se unió a Dionisio en el carruaje, a un espectador culto le recordó los versos de la *Ilíada* de Homero en los que la diosa Atenea se une al héroe Diomedes en su cuádriga y citó una versión de los versos, cambiando una palabra: «el eje de encima crujió a causa del peso porque llevaba a una terrible *mortal* [antes «diosa»] y al mejor de los hombres»(16).

Al poco tiempo, al observar que Dionisio estaba tan encantado con Platón, la corte se vio poseída por una obsesión con la literatura y el estudio. «El palacio se llenó de polvo debido a la mucha gente que empezó a estudiar geometría»(17), y la corte en su conjunto se volvió menos dispersa. Sin embargo, por imaginativa que fuera la imagen de Plutarco, la tendencia estaba ahí, y fue socavada sin problemas por Filisto y sus amigos cuando se encargaron del destierro de Dión. Pero la partida de este no fue bien acogida por algunos habitantes de Siracusa y, para tranquilizar a quienes estaban molestos y evitar cualquier posibilidad de un levantamiento contra su gobierno, Dionisio permitió que dos barcos se llenaran con los objetos de valor de Dión y zarparan tras él, y a Dión se le permitió recibir los ingresos de sus haciendas. De ahí, seguramente, la tendenciosa afirmación del tirano (al final del pasaje traducido más arriba) de que Dión no había sido desterrado, sino que simplemente estaba viviendo en el extranjero. Pero, al mismo tiempo, Dionisio sabía que existía el riesgo de

que Dión utilizase su riqueza contra él ya que los planes de este en lo que respectaba a Dionisio parecían ser que o bien lo convertiría en un gobierno responsable o bien lo derrocaría.

La corte de Dionisio II

No tenemos pruebas de cómo era la corte de Dionisio II, más allá de su ubicación, pero las cortes monárquicas de todos los tiempos comparten algunas cosas, así que se pueden hacer bastantes afirmaciones con cierta seguridad.

La ciudadela, o palacio con castillo, de Dionisio, estaba separada del resto de la ciudad por una espléndida entrada quíntuple: una muralla fortificada al principio, perforada por tres puertas, que daban a un espacio abierto. Ese espacio seguramente era utilizado diariamente como lugar en el que los comerciantes levantaban sus paradas, vendiendo sus mercancías a soldados y cortesanos del interior; pero durante una guerra, los atacantes que se abrían paso a través de la primera muralla quedarían a merced de los soldados y la artillería situada en los muros interiores. Entonces había una segunda muralla fortificada, abierta en dos puertas. Al otro lado se extendía la gran ciudadela, que también contaba con su fortificación. Ahí era donde estaba alojado Platón. Toda esa obra defensiva la había llevado a cabo Dionisio I, quien desahució a los últimos residentes civiles, demolió sus casas y convirtió el lugar en una inexpugnable y extensa fortaleza. La ciudadela se levantó sobre una ancha calzada artificial que conducía hasta la antigua isla de Ortigia («la isla de la codorniz»), que era el lugar donde se había establecido la antigua Siracusa en el siglo VIII, antes de expandirse por el continente. La isla abarcaba algunos de los templos más importantes de

Siracusa y, de nuevo desde la época de Dionisio I, contenía el arsenal y los cuarteles principales de las tropas mercenarias del tirano. Desde ella también se dominaban los dos mayores puertos de Siracusa, ambos protegidos por barreras en el mar. Igualmente importante a efectos defensivos era la fuente de abundante agua dulce de Aretusa.

Pero una corte real es algo más que un palacio; también es la gente que orbita alrededor del monarca, los que viven o trabajan allí o que están de paso por asuntos oficiales. La corte de Dionisio II abarcaba, primero, a sí mismo, su familia inmediata y otros parientes. Unidos a la familia estaban quienes la servían. Podría haber, por ejemplo, un chambelán real, responsable de gestionar la casa, un guardián del sello real. Ujieres blandiendo varas que vigilaban las puertas y controlaban el acceso al monarca, que optaba deliberadamente por mantenerse aparte para conservar su aura de otredad. Los asistentes de alto rango bien vivían en el mismo palacio o bien se alojaban cerca.

Luego estaban los asesores de confianza de Dionisio, como Dión y Filisto. Por eso Dionisio pudo justificar la residencia de Platón en la ciudadela como un honor; lo situaba cotidianamente cerca de la presencia real. Estos consejeros constituían de hecho la clase gobernante de Siracusa, de manera que el palacio también hacía las veces de sede del gobierno. La administración financiera del reino en su conjunto, la planificación militar, la delegación de responsabilidades a los gobiernos locales: todo ese tipo de funciones se realizaban en la corte. Luego estaban los artistas, los animadores y los intelectuales patrocinados por el rey, además de los sacerdotes de la corte que se encargaban de los sacrificios y organizaban los festivales.

Si estos grupos constituían la corte interna, los que tenían acceso habitual a la persona del rey, la corte externa la componían los burócratas, los

secretarios, los mozos de cuadra, los panaderos y demás, que se ocupaban del funcionamiento cotidiano del reino y del palacio, aparte de todos los enviados, embajadores y emisarios que llegaban del extranjero. Se esperaba que los enviados no solo se presentaran con una petición sino también con un regalo o una oferta de servicios para aumentar las probabilidades de que su Estado se ganara el favor del monarca.

En cualquier corte monárquica, los cortesanos y visitantes están sometidos a ciertas reglas, por lo general no escritas, que rigen el comportamiento tanto de ellos como del rey o el tirano. De este se espera que se comporte con esplendidez y dignidad; de ellos, con respeto. La corte de Dionisio era el lugar desde donde proyectaba su identidad como monarca al mundo exterior, en sus audiencias públicas y las órdenes que emitía. Era el espacio donde se celebraban los eventos ceremoniales reales (banquetes de Estado, por ejemplo, o la recepción de embajadores) y un lugar donde se presentaba al mundo una exhibición teatral del poder del rey. Desde las cámaras interiores del palacio, surgía el rey y aparecía ante sus súbditos casi como una epifanía divina. Dionisio se presentaba como alguien sagrado y esencial para su pueblo. Las estatuas y retratos de sí mismo a los que dio su bendición perpetuaban las mismas ideas de poder y divinidad.

El lujo y la opulencia se justificaban porque se entendían como un símbolo del éxito. Los ingresos de Dionisio eran enormes, en buena parte procedentes de impuestos, regalos, multas judiciales y confiscaciones, indemnizaciones de guerra y botines, además de los ingresos de las grandes haciendas reales. Pero sus gastos también eran enormes: tenía que hacer la guerra, pagar a sus mercenarios, construir y reparar las fortificaciones y los edificios públicos, realizar caros sacrificios en los santuarios de los dioses. Y, de más importancia para la corte, tenía que devolver los regalos a los otros monarcas o estadistas como Arquitas de Taras, con regalos propios y

recompensar a sus consejeros más cercanos (probablemente fue así como Dión se hizo tan rico en la corte de Dionisio I) y aquellos a quienes patrocinaba. No hay ningún indicio en las cartas de Platón de que fuera uno de los beneficiarios de la generosidad de Dionisio, pero no habría resultado sorprendente que lo hubiera sido; la historia de que le habían entregado la suma ciertamente enorme de ochenta talentos tal vez fuera cierta, o al menos solo exagerada(18). En cualquier caso, la tradición del mecenazgo real es lo que posibilitó que sus detractores lo presentaran como un parásito del tirano de Siracusa.

Platón y Dionisio

Por la *Carta Séptima* sabemos algunas cosas del contenido de los tratos de Platón con Dionisio antes del destierro de Dión. En un rasgo típico de Platón, la reforma política empezaba por la reforma personal. Insistía en que un comportamiento moderado y disciplinado lo convertiría en el líder que merecía su cargo y le haría ganar verdaderos amigos y aliados, de manera que las ciudades sicilianas serían gobernadas por personas en las que pudiera confiar. Además, dado que los cortesanos de un monarca imitan a este, Platón esperaba reformar la corte al mismo tiempo.

Pero, aún más importante, por la *Carta Tercera* sabemos que ellos tres —Platón, Dión y Dionisio— empezaron a esbozar una constitución revisada para Siracusa, una que dejaría a Dionisio como rey constitucional. La principal contribución de Platón consistió en redactar los preámbulos a las leyes propuestas. Podemos imaginarnos lo que habría sido, porque las leyes de las *Leyes* tienen prefacios y preámbulos. Nadie antes que Platón había concebido nada por el estilo, no había precedentes de preámbulos legales.

Platón distinguía el poder coercitivo de las leyes del poder persuasivo de los preámbulos. Es decir, una ley básicamente viene a decir: «Haz esto o serás castigado así y así». Sin embargo, un preámbulo explica por qué la ley es buena y está pensada para que la gente la acepte voluntariamente. De manera que, al redactar preámbulos a las nuevas leyes propuestas para Siracusa, Platón pudo instruir a Dionisio, enseñarle no solo cómo podía ser una nueva constitución para Siracusa, sino también por qué era buena. Su idea fundamental era que todas las leyes deberían tener como finalidad el inculcar la virtud en los ciudadanos. Sus discusiones pudieron haber ido más allá de Siracusa. Según una de las *Vidas* del poeta cómico Aristófanes(19), Platón recomendaba que Dionisio leyese las obras de Aristófanes para entender la política ateniense. La idea es creíble, aunque el relato resulte sospechoso.

Pero, tras el destierro de Dión, Platón se negó a seguir trabajando con Dionisio en cuestiones políticas, y esa debió de ser la razón de la afirmación de Dionisio, recogida en la *Carta Tercera*, de que Platón había obstruido sus tentativas de reforma política(20). Platón, como hemos visto, dice que dedicó su tiempo a intentar reconciliar a Dionisio y Dión, y a protegerse de las acusaciones de Filisto de que estaba conspirando con Dión para deponer a Dionisio. Pero Dionisio siguió demostrando su entusiasmo por la filosofía, aunque Platón mantuviera sus discusiones a un nivel bastante bajo. Los dos hombres prosiguieron así sus buenas relaciones y cuando Dionisio entró en guerra, permitió que el filósofo regresase a Atenas.

Para Platón debió de suponer un gran alivio que le permitieran marcharse. Es posible que hubiera fracasado al no convertir a Dionisio a la filosofía, pero al menos había podido mantener la puerta abierta para que Dión regresase a Siracusa. Aunque eso puede considerarse una victoria pírrica en comparación con la reforma total de Siracusa que había

pretendido lograr. Afirma que él había «establecido relaciones de amistad y hospitalidad entre Arquitas y el pueblo de Taras por un lado y Dionisio por el otro»(21), pero se trata de algo que Dionisio y Arquitas podrían haber resuelto por sí solos. Pero los inconvenientes superaban con creces a cualquier pequeña ventaja. Aunque sería una equivocación sugerir que Platón era responsable en ningún sentido, lo cierto es que la Siracusa que dejó estaba desgarrada por la polarización, sobre todo entre aquellos que defendían a Dión contra los partidarios de la tiranía. Y todo el mundo sabía que Platón se sentía mucho más cercano a Dión que a Dionisio.

Idealismo atemperado

La decepción de Platón en Siracusa parece reflejarse en sus inmediatas opiniones sobre el liderazgo político. El diálogo el *Político* fue escrito después de su regreso a Atenas, posiblemente no mucho más tarde. En el núcleo de la política del *Político* está la idea de que el gobierno por un sabio experto que no recurre a las leyes es lo mejor, sin duda mejor que cualquier constitución existente. Un *politikos* así, el verdadero estadista, es el ideal y todos los que en la actualidad ocupan cargos que deberían ocupar estadistas son impostores. El político del *Político*, sin embargo, no es el gobernante filósofo de la *República*; es un político profesional, y su conocimiento radica en saber cómo gobernar, nada que ver con el conocimiento del mundo de las Formas. De hecho, no es filósofo en absoluto: como ya se ha mencionado, el *Político* es el segundo diálogo de una trilogía proyectada que conformarían el *Sofista*, el *Político* y el *Filósofo*. De manera que el filósofo se distinguiría del político.

En el *Político*, por tanto, Platón se replantea algunas de las cuestiones que dieron lugar a los gobernantes filósofos de la *República*. El político es un experto solo en ciencia política y todas las funciones importantes del Estado están en manos de especialistas (generales, jueces, educadores, etc.) que trabajan bajo la dirección de este. El político carece de las competencias generales de los gobernantes filósofos de la *República*. Esto puede ser un indicio del creciente realismo de Platón tras su experimento en Siracusa. También parece haber poca filosofía —por no decir ninguna— implicada en la invención de la Atenas prehistórica y la original e incorrupta Atlantis de *Timeo*-*Critias* o en la ciudad-Estado imaginaria de las *Leyes*.

Pese a la continuada elevación del gobernante sabio, hay un mayor énfasis en la ley en el *Político* que en la *República*. En esta hay muchas leyes esbozadas o sugeridas, pero apenas suponen ninguna restricción para los gobernantes filósofos; están más pensadas para regular las instituciones de la ciudad imaginaria. (De ahí la famosa locución del poeta romano Juvenal: «¿Quién nos guardará de los Guardianes?»)(22). En el *Político* se aborda más veces esta cuestión. La ley escrita es denigrada debido a que carece de la flexibilidad para abordar la infinita variedad de situaciones de la vida real; Platón asume que una ley, una vez promulgada, queda grabada en piedra o solo puede cambiarse muy lentamente. Pero un hombre con conocimiento sí posee la flexibilidad requerida y no debería verse perjudicado por tener que cumplir las leyes si descubre un mejor curso de acción para cualquier situación dada. Lo mismo sirve para otros expertos, como los médicos y los timoneles: sería absurdo que ellos tuvieran que obedecer normas existentes en lugar de reaccionar a la situación a la que se enfrentan. El político gobierna con leyes de su propia creación, diseñadas para abarcar situaciones en las que su contribución no está disponible o es

innecesaria, pero él tiene el derecho a cambiarlas o adaptarlas según le parezca que le dictan las circunstancias. Eso no sucede habitualmente; en la mayoría de las situaciones, las leyes resultaran perfectamente adecuadas. Pero a un político culto debe permitírsele elevarse sobre las leyes en esas ocasiones en que vea la necesidad de hacerlo: «Aunque desde cierto punto de vista, la legislación y la realeza sin duda van juntas, el ideal es que la autoridad no dependa de un código legal sino de un individuo que combine la realeza con la sabiduría»(23).

Sin embargo, en Estados que carecen de un genuino gobernante —Platón seguramente pensaba en Siracusa— la ley debe ser soberana. El imperio de la ley era absolutamente fundamental para el pensamiento político griego. Desde el primer momento, los pensadores griegos creían que el imperio de la ley distinguía a sus repúblicas de sus vecinos orientales, que eran gobernados por reyes. Y así, la ley en el *Político* ocupa el lugar del verdadero político en un Estado de segunda categoría; las leyes son lo más cerca que la mayoría del pueblo puede llegar a un liderazgo cultivado. La lealtad a un código legal inmutable es preferible a las leyes cambiadas por ignorantes.

De manera que el segundo mejor proceder y el ideal más viable es que los líderes políticos de una comunidad, e incluso un gobernante único como Dionisio, trabajen con y dentro de las leyes. «Cuando el gobierno de una única persona está controlado por la lealtad a un conjunto sensato de condiciones, eso que llamamos un código legal, es el mejor de las seis [constituciones no ideales]»(24). Este parece precisamente el programa hacia el que trabajaban Platón y Dión con Dionisio, y en el *Político* el verdadero político también es descrito como un rey(25). Su trabajo consiste en seleccionar y preparar el material humano requerido para producir un tejido social armónico (sobre todo encargándose de organizar la educación de los

ciudadanos); evitar las facciones entretejiendo los elementos vigorosos y tranquilos de la ciudadanía en un todo que funcione y eliminando a aquellos de cada temperamento que sean incapaces de ajustarse a esta distribución, así como crear un fuerte cuerpo político asegurándose de que todos los ciudadanos sean adoctrinados para tener las mismas creencias sobre qué es bueno, correcto y justo(26). De este modo, los ciudadanos forman una comunidad de virtuosos. La política es más una ciencia teórica que productiva, pero también es práctica en tanto da normas a aquellos funcionarios cuyo trabajo consiste en regir el Estado. El rey-político se encuentra en una posición que le permite imponer normas porque es el único con la capacidad de reconocer el momento oportuno para que cualquier acto concreto se lleve a cabo por cualquiera de las demás artes, aquellas que están regidas por su arte dominante. Así, un general es un experto en librar una guerra, pero el político sabe cuándo librarla o cuándo no.

Como ya he dicho, no creo que Platón fuera a Siracusa con la esperanza de convertir a Dionisio en un rey filósofo. Sin embargo, su experiencia en la ciudad relegó la idea del gobernante filósofo al mundo de fantasía, si es que no estaba ya en él. Incluso el político experto parece un modelo inalcanzable. El idealismo manifestado en la *República* se ha visto atemperado por una nueva conciencia de lo muy difícil que sería en el mundo real poner en práctica tal ideal. En Siracusa, como explica él mismo(27), Platón intentó que entrara en vigor algo que se aproximaba a su segundo mejor tipo de constitución: el gobierno de un rey que está constreñido por un código legal sensato. No tuvo éxito, pero unos objetivos que merecen la pena son a su vez merecedores de que se luche por ellos, incluso ante el probable fracaso.

La tercera visita a Siracusa

Platón estaba de regreso en Atenas en algún momento de 365. Aristóteles llevaba cuatro años en la Academia y Dión ahora también estudiaba allí durante al menos una parte del año: un príncipe en la Academia. Dión también fue nombrado ciudadano honorario de Esparta; esto podría ser una recompensa por los servicios prestados mientras Dionisio I era el tirano, o podría tratarse de un «pasaporte dorado», una recompensa por la inversión económica en el país. En cualquier caso, parecía tener una finca en el Peloponeso y también pasaba tiempo en ella. En Atenas se alojaba en casa de un amigo suyo, el astrónomo Calipo(28), y había comprado tierras en el campo en las afueras de Atenas. También trabó una íntima amistad con Espeusipo. Platón volvió a la vida tranquila escribiendo, enseñando y promocionando la Academia.

Mientras tanto, en Siracusa, en el tiempo libre que le dejaba la guerra, Dionisio II seguía entusiasmado con la filosofía. Después de todo, el proyecto que había planeado Platón para él había fallado no porque Dionisio no estuviera interesado en la filosofía sino por el deterioro de la relación entre el tirano y Dión. Dionisio se rodeó de intelectuales, se interesó personalmente por el tema, y lamentó no habérselo tomado más en serio mientras Platón estaba a su lado. Dos de esos intelectuales, como sabemos por la *Carta Séptima*, eran los pitagóricos Arquitas y Arquedemo; Aristipo seguía llí, y también posiblemente Esquines, pero desconocemos los nombres de los demás(29). En la *Carta Séptima*, escrita unos años más tarde, Platón cuenta lo siguiente(30):

> Al parecer, fue a continuación de esto cuando Arquitas llegó ante la corte de Dionisio... había también en Siracusa otras personas que habían recibido algunas esperanzas de Dión, y otras que las habían recibido de estos. Todos con la cabeza llena de ideas filosóficas mal

> entendidas. Daba la impresión de que intentaban discutir estas ideas con Dionisio, convencidos de que él había aprendido todas mis ideas.

Sin embargo, Dionisio era consciente de que apenas había recibido formación personal de Platón, pero los atisbos que recibía de Arquitas y otros le hacían querer más. O al menos hacían que quisiera coronar su corte con el filósofo al que todos los demás tenían por el más grande de ellos. De modo que, a finales de 363, invitó a Platón a regresar a Siracusa. Había dicho que lo mandaría a buscar cuando la guerra hubiera acabado. Dión también había estado recibiendo información sobre el renovado interés de Dionisio por la filosofía, y apremió a Platón para que fuera, en buena medida porque sabía que si alguien podía conseguir su propio regreso a Siracusa, ese era Platón. Pero sin embargo el filósofo se negó aduciendo con poca convicción su avanzada edad.

En 361, Dionisio lo intentó de nuevo(31):

> En esta ocasión, Dionisio me envió un trirreme para facilitarme el viaje, también mandó a algunos de mis conocidos sicilianos, entre ellos Arquedemo, uno de los colegas de Arquitas, porque creía que era el hombre que yo tenía en más alta estima de Sicilia. Todos ellos me dijeron lo mismo, a saber, que Dionisio estaba realizando notables avances en filosofía. Sabedor de lo que yo sentía hacia Dión, y sabedor también del deseo de Dión de que yo viajara a Siracusa, Dionisio me escribió una carta muy larga [comprometiéndose a aclarar las cosas con Dión según mis deseos, con la amenaza de que, si me negaba a ir, las desavenencias con Dión continuarían.] Me llegaron también otras cartas de Arquitas y de más gente de Taras(32), con comentarios sobre el conocimiento de la filosofía de Dionisio y diciendo que si yo no acudía ahora arruinaría la amistad que había nacido entre ellos y Dionisio, y que no era de poca importancia política.
>
> De manera que mi convocatoria a Sicilia de entonces fue como sigue: la gente de Sicilia e Italia tiraban de mí para que fuera, y la gente de Atenas prácticamente me echaba de mi ciudad con sus ruegos. Dadas las circunstancias, pensé lo mismo que había pensado antes: que no podía abandonar a Dión ni a mis amigos de Taras. Y otra idea que me vino a la cabeza fue que no sería nada raro que un joven inteligente, al escuchar alguna discusión de cuestiones importantes, se sintiera asaltado por el deseo de perfeccionar su vida. Y así me sentí obligado a comprobar la situación, a averiguar en qué versión radicaba la verdad, no

> eludir en modo alguno la cuestión ni asumir la responsabilidad de lo que sería verdaderamente una gran ofensa si es que efectivamente se había dicho la verdad con ese rumor. Me puse así en camino, confuso con esos pensamientos, aunque tenía muchos temores y, naturalmente no anticipaba ninguna conclusión favorable.

Platón dejó a Heráclides Póntico a cargo de la Academia y se llevó a dos miembros de la misma como acompañantes, Helicón de Cízico era uno ellos y, mientras estuvo allí, predijo un próximo eclipse solar, lo que nos permite saber que Platón y sus compañeros estaban en Sicilia el 12 de marzo de 361. El otro académico que acompañó a Platón fue Espeusipo(33). Dionisio los recibió efusivamente, aunque la historia de que solo Platón fue admitido ante la presencia del tirano sin ser registrado parece improbable, sobre todo teniendo en cuenta la cercanía de Platón a Dión y la paranoia habitual de los tiranos(34).

Lo primero que hizo al llegar, continúa Platón en la *Carta Séptima*, fue poner a prueba a Dionisio para comprobar si de verdad seguía entusiasmado con la filosofía. Platón le explicó al tirano qué implicaba convertirse en filósofo esbozando los dogmas y principios fundamentales de su filosofía y enseñándole lo arduo que era el trabajo que se requería ponerlos en práctica. En otras palabras, esbozó el currículo de la Academia. Subrayó sobre todo a qué tendría que renunciar Dionisio para reformar su personalidad, que era el inevitable punto de partida. La premisa de esa prueba era que la perspectiva de tanto trabajo duro despertará el que alguien anhele genuinamente convertirse en filósofo, pero desalentará a quienes no lo anhelen. También señaló que Dionisio tendría que someterse a un profesor —al propio Platón en primera instancia— «hasta que hubiera llegado al final del viaje o fuera capaz de hacerlo sin un guía y encontrando el camino por sí mismo». Eso sería difícil para alguien acostumbrado a ejercer el poder sobre los demás, y

además alimentaría los temores de otros cortesanos de que el interés de Dionisio los dejaría a la intemperie.

Dionisio fracasó dramáticamente en la prueba: no había forma de que cambiara. Con arrogancia, había creído que en el intervalo de tiempo que medió entre su primera invitación a Platón y la llegada de este a Siracusa un par de años más tarde había aprendido bastante de Arquitas y los demás que lo habían estado instruyendo. De hecho, nos cuenta Platón, más adelante Dionisio incluso escribió un manual de platonismo. En el curso de los diálogos, Platón hace que Sócrates avergüence a sus interlocutores por su ignorancia, blandiendo la vergüenza como una palanca para abrir una grieta en sus defensas psicológicas; pero Dionisio desconocía lo que era la vergüenza. No reconocía que necesitara más instrucción, y Platón acabó renunciando a instruirle al darse cuenta de que lo único que quería el tirano era una reputación como filósofo y no ser uno de verdad. Su filosofía era superficial, como un bronceado(35). No se redactaron más preámbulos a leyes potenciales pensadas para reformar Siracusa; no hubo más intentos de ver si Dionisio podría acabar deseando llevar una vida filosófica; ni tampoco hubo más charlas sobre el liderazgo responsable. En lugar de eso, en aquellas ocasiones en que Platón tenía audiencia con el tirano, se concentraba en intentar reconciliar a Dión y a Dionisio, aunque ya estuviera claro que este no tenía la menor intención de dejar volver a Dión a Siracusa, como había prometido. A esas alturas Platón presumiblemente ya sabía que Dión se sentía tentado, como mínimo, por la idea de derrocar al tirano, y que su intento de reconciliar a ambos hombres era un intento de impedir la guerra civil en Siracusa.

La relación se agrió cuando Platón descubrió que Dionisio había dejado de enviar a Dión el dinero que se le debía de sus fincas. Dionisio se justificó diciendo que lo guardaba para el hijo de Dión, Hiparino, que era su sobrino

y, con él desterrado, su pupilo. Platón se enfadó consigo mismo por haberse dejado engañar de nuevo, con Dionisio, con Arquitas y los demás por dar a Dionisio la idea de que el platonismo era solo una cuestión de doctrina, en lugar de basarse en la reforma del carácter. Como en su anterior visita, Platón se sintió como un prisionero en el castillo. Pidió que se le dejara marchar inmediatamente, pero sin embargo el tirano le retrasó proponiéndole un compromiso: él seguiría permitiendo que Dión recibiera su dinero siempre que Platón en persona, o alguien de su confianza, se hiciera responsable de entregárselo y se asegurase de que nunca sería lo bastante para que Dión lo utilizase contra él, financiando un ejército, por ejemplo. Con esas condiciones, pidió a Platón que se quedase hasta el año siguiente.

A lo largo de esta visita, Dionisio parece haber estado jugando con Platón, y ese en particular fue un movimiento muy inteligente porque ponía a Platón, un hombre leal a sus amigos, en un dilema. Si aceptaba el trato, se convertiría en el cuidador de Dión y en el lacayo de Dioniso; si rechazaba la propuesta, se cortarían los fondos que recibía Dión, Dionisio y otros podían fingir que Platón era el responsable, su relación Dión correría grave peligro y habría riesgo de que estallase una guerra civil en Siracusa. El que Dionisio demostrase ser más hábil que Platón tal vez revele cierta ingenuidad o falta de sofisticación en el carácter del filósofo.

Al día siguiente, Platón fue a ver a Dionisio y le dijo que aceptaba el trato y que se quedaría, pero solo si el propio Dión estaba de acuerdo en las disposiciones financieras que Dionisio proponía. Pero la carta a Dión no llegó a enviarse porque, a espaldas de Platón, Dionisio vendió a continuación todas las fincas y propiedades de Dión. Al poco, la ruptura se había consumado y Dionisio echó a Platón de la ciudadela y este tuvo que volver a alojarse en casa de su amigo Arquedemo. Eso sin duda le pareció

bien, pero dado que en Siracusa había elementos que le eran hostiles, se volvió mucho más vulnerable fuera de la ciudadela. Estaba convencido de que su vida corría peligro. Filodemo de Gadara dice que se consideraba a Platón sospechoso de conspirar con Dión con el propósito de asesinar a Dionisio, y que ese era el motivo por el cual su vida estuviera amenazada; afirmación respaldada por lo que sostiene Plutarco: Espeusipo había estado sondeando a gente en Siracusa para saber con cuantas simpatías contaba un golpe de Estado de Dión. Platón temía que enviaran un escuadrón de mercenarios de Dionisio a matarlo(36); así se vivía bajo un tirano. El temor se agravaba por el hecho de que Platón se llevaba bien con un hombre llamado Heráclides, un amigo de Dión al que los mercenarios acusaban de un intento de recortarles el sueldo. Tampoco le ayudaba que Dionisio creyera —acertadamente como demostrarían los hechos— que Heráclides era un destacado miembro de la conspiración de Dión contra él.

Platón necesitaba salir urgentemente de Siracusa. Escribió a Arquitas para que intercediera ante Dionisio en su nombre. Arquitas mandó a un hombre llamado Lamisco a Siracusa, inventándose la excusa de que era una visita diplomática normal; Lamisco intercedió en nombre de Platón, sin duda retorciendo sutilmente el brazo de Dionisio señalándole lo importante que era que la amistad entre Siracusa y Taras se mantuviera intacta, y que Platón se marchara en el barco tarentino. Tratando con monarcas en un asunto enrevesado, al menos Platón pudo evitar la ejecución, pero no todos los consejeros filosóficos tuvieron tanta suerte: Séneca fue obligado a suicidarse por el emperador romano Nerón, y Tomás Moro fue ejecutado por el rey Enrique VIII de Inglaterra.

Hay una bonita historia, demasiado buena para ser cierta, según la cual mientras Platón se preparaba para salir, Dionisio le dijo: «supongo que tendrás un montón de cosas malas que decir de mí a tus colegas filósofos».

Platón le respondió con una sonrisa: «No quiera Dios que tenga tan pocas cosas de las que hablar en la Academia que vayamos a mencionar siquiera tu nombre»(37). Presumiblemente, Espeusipo y Helicón viajaron con Platón, si es que no se habían marchado antes. Platón seguramente se quedó durante un tiempo en Taras para relajarse y recuperarse. Tal vez mientras estaba allí se enteró de que Dionisio había vuelto a casar a la esposa de Dión, Areté, con otro hombre, uno de sus seguidores al que quería vincular más si cabe a la familia real. La tercera visita a Siracusa había sido un fracaso total, sin paliativos, y su participación activa en la política práctica tuvo un amargo final(38).

No tenemos forma de saber qué pensaba la gente de aquella época en Atenas de sus intervenciones en Siracusa. ¿Su fracaso causó una caída en su reputación? ¿Sus conciudadanos atenienses, que vivían bajo una constitución democrática, se tomaron a mal que trabajara para un monarca? Pero los atenienses siempre parecían haber dejado trabajar a Platón y haberlo tolerado, aunque estuviera perpetuando explícitamente el trabajo de Sócrates, que fue ejecutado por una democracia, y aunque cualquiera que leyera los libros de Platón se percataría de lo hostil que se mostraba contra la democracia, Los atenienses no consideraban que un teórico supusiera una amenaza práctica, de manera que él volvió a su vida tranquila y de estudioso en la Academia.

El golpe de Estado y la muerte de Dión

Era el verano de 360. Platón desembarcó en la costa oeste del Peloponeso y, dado que era año Olímpico, se encaminó directamente a Olimpia, unos kilómetros tierra adentro, en el distrito de Elis. Cada cuatro años, miles de

griegos acudían a Olimpia, al festival que se celebraba en honor de Zeus. Abarcaban desde la flor y la nata, que se alojaba en caros pabellones, hasta gente corriente que dormía a la intemperie, y gente que vendía comida y bebida a las multitudes, o se dedicaba a robar carteras. Iban ahí a ver competir a los mejores atletas del mundo griego, Pero pasaban muchas más cosas. Se hacían sacrificios y se celebraban banquetes, había anuncios políticos y diplomáticos, conferencias de filósofos y científicos, oradores que daban discursos de exhibición, diversos espectáculos, una feria comercial, Era justificadamente considerada la más espléndida reunión panhelánica. Los visitantes y los competidores procedían de todo el mundo griego —de Sicilia y la Italia meridional, de la Grecia continental y de Asia menor—, así que también era una buena ocasión para establecer relaciones internacionales y dar forma a la política exterior.

Hay una curiosa anécdota sobre Platón en Olimpia, aunque no está claro que se refiera a esta visita concreta al festival porque no sería sorprendente que hubiera acudido en otras ocasiones. Se puso a charlar con unos desconocidos y se presentó tan solo como «Platón» (que, como hemos visto, era un nombre bastante común). Más adelante, esos nuevos amigos le hicieron una visita en Atenas, y pidieron que les enseñaran el camino a la Academia porque querían conocer a Platón, el famoso filósofo. En ese momento, Platón desveló su identidad completa(39). Sea como fuera, el caso es que en aquella ocasión Platón se encontró a Dión, seguramente en una cita acordada previamente, y lo puso al día de las noticias de Siracusa. Es posible que Dión todavía no supiera nada sobre el matrimonio forzoso de su mujer. Invocando a Zeus como testigo, nos cuenta Platón(40):

> Nos exhortó inmediatamente a mí, a mis parientes y amigos a preparar nuestra venganza contra Dionisio; nosotros, porque había traicionado a sus huéspedes..., y él, por haber sido expulsado y desterrado injustamente. Cuando oí esas palabras, le invité a que solicitara la

> ayuda de nuestros amigos, si es que estaban dispuestos a dársela. «Pero en cuanto a mí», dije, «me vi obligado por ti y por los demás a compartir la mesa, la morada y los ritos religiosos de Dionisio. Y aunque él podría haberse creído todos los rumores maliciosos que corrían contra mí, afirmando que yo conspiraba contigo contra él y contra su régimen tiránico, no me mandó matar, sino que se contuvo. Además, ya soy demasiado mayor para ayudar a alguien en la guerra, aunque estoy de tu parte si queréis reconciliaros y hacer algo bueno. Pero en tanto estéis deseando hacer el mal, busca ayuda en otro sitio».

De manera que Platón regresó a Atenas y Dión empezó a prepararse para la guerra. El encuentro en Olimpia tal vez fue la última vez que se vieron los dos hombres. Dión recibió el apoyo de Espeusipo, que le dijo que había tenido una respuesta favorable cuando había tanteado el terreno en Siracusa. Dión no planeaba volver a Grecia continental así que regaló su finca de las afueras de Atenas a Espeusipo; no sabemos qué fue de sus tierras en el Peloponeso, si las alquiló o las vendió. Heráclides regresó de Siracusa. Se contrataron mercenarios que acamparon en la isla de Zacinto; se forjaron nuevas armas y armaduras; se reclutó a un vidente profesional llamado Miltas, que había estudiado en la Academia (ninguna expedición militar estaba completa sin alguien que estudiase e interpretase los sacrificios para los buenos y malos augurios); Eudemo, amigo de Aristóteles y exiliado de Chipre, se ofreció voluntario, como hicieron otros, incluyendo algunos siracusanos que habían sido mandados al exilio por Dionisio; Calipo, el hombre con el que había vivido Dión en Atenas, también se apuntó. Pero al final, Dión solo tenía unas fuerzas de combate de ochocientos hombres, e iba a enfrentarse a una de las ciudades más poderosas del Mediterráneo. Sin embargo, venció(41).

> Dión, hijo de Hiparino, regresó a Sicilia para derrocar la tiranía de Dionisio, y, para sorpresa de todos, dado que nadie había contado nunca con recursos tan escasos, consiguió derrocar al mayor poder de Europa. ¿Quién lo habría dicho? Desembarcó tan solo con dos buques de transporte y venció a un tirano que tenía cuatrocientos buques de guerra y un ejército de casi cien mil soldados de infantería y diez mil jinetes, y que había acumulado

todo el armamento, el cereal y el dinero que seguramente necesitaría para abastecer a esas fuerzas generosamente, un tirano, además, que gobernaba la mayor de las ciudades griegas, que controlaba puertos, astilleros y ciudadelas inconquistables, y que contaba con numerosos aliados poderosos. Los factores que contribuyeron al éxito de Dión fueron, sobre todo, su nobleza de espíritu, su valor y el apoyo de sus combatientes, pero, todavía más importante que todo eso fue la cobardía del tirano y lo mucho que lo aborrecían sus súbditos. Fue la conjunción de esos tres elementos en un único momento crítico lo que posibilitó que Dión triunfase, en contra de lo que se esperaba, pese a que su triunfo se había considerado imposible.

Dión zarpó hacia Sicilia en 357, el 10 de agosto para ser precisos, el día posterior a un eclipse lunar del que se tiene registro. En lugar de navegar pegado a la costa, como era habitual por entonces por razones de seguridad, optó por zarpar de Zacinto y navegar a mar abierto porque sabía que Filisto le esperaba al acecho en el sudeste de Italia. Desembarcó en Heraclea Minoa, en el sudeste de la isla. Mientras marchaba hacia Siracusa, varios miles de habitantes de las ciudades siracusanas se unieron a él; el imperio de Dioniso empezaba a desmoronarse. Cuando Dión llegó a la propia Siracusa, los ciudadanos le dieron la bienvenida, como había predicho Espeusipo. Dión había traído mucho armamento desde Grecia, y armó a los siracusanos; el paranoico tirano había declarado ilegal la posesión de armas por los ciudadanos normales. Sin embargo, las tropas de Dionisio estaban a salvo en Ortigia, tras sus formidables murallas defensivas. Al poco, se les unió Dionisio en persona, que había estado en la punta de la bota de Italia cuando le llegaron las noticias del desembarco de Dión. Las tropas de Dión incrementaron su número cuando Heráclides llegó de Grecia con más reclutas; pero también las de Dionisio cuando Filisto regresó del sudeste de Italia. Tras victorias y derrotas por ambas partes, Heráclides ganó una batalla marítima importante en la que Filisto perdió la vida, y Dionisio huyó furtivamente, dejando a sus tropas en Ortigia al mando de su hijo Apolócrates.

Sin embargo, con el tiempo Dión consiguió forzar la rendición de la ciudadela y Apolócrates zarpó para unirse con su padre en Locros, en la Italia meridional. Estaba en juego mucho poder —el control de hecho de Sicilia, rica en productos agrícolas y madera— y una amarga rivalidad estalló entre los líderes rebeldes. Heráclides, por ejemplo, lideraba en ese momento un movimiento populista, y Dión consintió su asesinato. Con el tiempo, Dión se convirtió en el jefe supremo de Siracusa. Podría haberse convertido en tirano, y muchos creían que ese era su objetivo, pero eso quizá se debía a que los siracusanos estaban acostumbrados a los tiranos. Porque, según Plutarco, él planeaba reformar la constitución y convertirla en la combinación de democracia y monarquía que Platón y él habían querido crear previamente. Dión todavía pretendía completar la agenda de Platón(42). Pero Calipo, que había asumido el liderazgo de los demócratas desde la muerte de Heráclides, hizo asesinar a Dión en 354.

El propio Calipo no tardó en perder Siracusa, y su vida, y la ciudad se sumió en el caos durante la década siguiente. El caos implicó el regreso de Dionisio como tirano durante un par de años antes de ser definitivamente desterrado a Corinto, en Grecia, donde murió en 343 en circunstancias bastante lamentables. Dado que Platón había muerto en 347, no había vivido para ver la restauración de Siracusa y la Sicilia griega por Timoleón de Corinto a finales de la década de 340 y principios de la de 330 y no llegó a saber que Timoleón transformó Siracusa en una democracia. No duró mucho, pero Timoleón demostró que la reforma de Siracusa era una posibilidad, en cualquier caso, siempre que fuera impulsada por medios militares.

La reacción de Platón

¿Qué pensó Platón de todo lo sucedido? La *Carta Séptima* fue escrita a los amigos de Dión no mucho después de que su líder fuera asesinado y es, de hecho, la respuesta de Platón a las preguntas que ellos podían haberse formulado. ¿Por qué no se había marchado Platón de Siracusa tras el destierro de Dión? ¿Por qué había regresado en 361? ¿Por qué no se había esforzado más para reconciliar a Dionisio y Dión y asegurar la rehabilitación de este? ¿Por qué permaneció en Siracusa después de que Dionisio robara las fincas de Dión? Casi daba la impresión de que Platón hubiera traicionado a Dión. Eran hechos conocidos públicamente y la carta de Platón proporciona a los lectores la versión interna que explica esos hechos.

En la carta(43), afirma que se considera indirectamente responsable de todo el caos porque fue él quien, durante su primera visita a Siracusa, cuando Dionisio I estaba en el trono, había convertido a Dión a la causa de la virtud. Se trata de un comentario bastante raro y sospecho que es deliberadamente hipócrita. Porque en realidad, Platón tuvo mayor responsabilidad en el golpe de Dión, o al menos en su triunfo, de la que admite en la *Carta Séptima*. La *Carta Tercera* fue redactada en algún momento entre 358 y 356(44). Es una carta abierta en la que reprende a Dionisio II y se justifica a sí mismo ante algunas acusaciones del tirano quien, seguramente influido por Filisto, había escrito contra él. Pero al hacerlo, dada la fecha en que escribió la carta, estaba casi animando abiertamente a los amigos de Dión en Siracusa a provocar la indignación contra Dionisio. Todos los errores del gobierno de Dionisio son atribuidos por Platón al propio Dionisio y, se da por supuesto, alguien tenía que corregirlos. A los seguidores de Dión les habría entusiasmado saber que el pensador más importante de la época estaba de su parte.

Platón dice que aborrecía el derramamiento de sangre y por tanto aprobaba la intención original de Dión de reformar a Dionisio y a Siracusa evitando una revolución violenta. Incluso después de que quedara claro que pretender reformar a Dionisio era perder el tiempo, Platón todavía comprendía el propósito de Dión de sustituir a Dionisio por sí mismo, basándose en que Dión utilizaría su cargo para hacer el bien a la ciudad creando una constitución justa y un código legal equitativo. Así que aprobaba el fin, pero no los medios que sería necesario utilizar: como acabamos de ver, le parecía que el que Dión se enzarzara en una guerra contra Dionisio era un «mal». Por descontado, a Platón le entristeció el asesinato de Dión y le rinde un conmovedor tributo, aunque concluye que Dión era un mal juez de la personalidad y, en concreto, confiaba demasiado en Calipo e Hipotales, que le asesinarían. Sin embargo, Platón escribió este escalofriante epitafio: «De modo que es completamente justo y honorable para todo el que pretenda lo que es mejor para sí mismo y su comunidad sufrir lo que tenga que sufrir»(45).

Ilustración 7.2. Moneda de medio dracma acuñada durante el breve gobierno de Siracusa del amigo de Platón, Dión. El busto es el de Zeus, el Portador de la Libertad, porque Dión creía que había liberado a Siracusa de la tiranía. Fotografía del Classical Numismatic Group, Inc. www.cngcoins.com

Seguramente Platón aprobaba y desaprobaba el golpe de Estado de Dión en el mismo grado en que lo hizo con los golpes de otros académicos como Pitón de Eno y Quión de Heraclea. El golpe de Dión era simplemente de una mayor escala y de repercusión mundial dada la importancia de Siracusa. No sería acertado a decir que todo el asunto supuso una mancha en la reputación de Platón porque intentó hacer cuanto pudo en circunstancias difíciles. Pero la idea de infundir a Dionisio la suficiente filosofía para que conviniera en reformar Siracusa indica cierta ingenuidad y carencia de espíritu crítico. Platón permitió que el afecto que sentía por Dión y la lealtad al pensamiento político de Sócrates le tentaran con la idea de hacer algo importante y duradero que cambiara el mundo real.

8

Últimos años

HAY UN ÚNICO APUNTE DE QUE EXISTIERA un cuarto viaje de Platón a la Italia meridional en 349 a.e.c. Escribiendo en el siglo I, Cicerón, en su obra *Sobre la vejez*, hace decir a su personaje Catón(1):

> Nearco de Tarento... me habló de la tradición que Arquitas planteó con esas opiniones [contra el hedonismo] en presencia de Gaio Poncio, el samnita... dijo que se hallaba en la misma conversación Platón el ateniense, y he comprobado que Platón vino a Tarento el año en que fueron cónsules Lucio Camilo y Apio Claudio.

La historia resulta dudosa por la predilección de la traición anecdótica de vincular a Platón con pensadores de lugares poco habituales. Aquí se encuentra a «Gaio Poncio, el samnita», un famoso profesor de sabiduría italiano cuya lengua era el osco, no el latín (y cuyo hijo humillaría a los romanos en las Horcas Caudinas en 321). Pero la historia no es imposible. Platón habría tenido setenta y cinco años en la época de este viaje. Es cierto que eso lo hace muy mayor, sobre todo para los estándares de aquel tiempo. Pero setenta y cinco años no son demasiados para viajar si uno está en forma(2), y el hecho de que Platón muriera en 347 no nos dice nada de su

estado de salud en 349. Sin embargo, bien mirado, creo que la historia seguramente es una ficción, aunque eso nos hace darle vueltas a por qué Cicerón, un escritor muy respetado, optó por perpetuar la ficción.

Platón y los seguidores de Dión

La *Carta Séptim*a fue escrita a finales de 353 o principios de 352, y la *Carta Octava* en 352, ambas dirigidas a «los amigos y compañeros de Dión», tras la muerte este. De manera que después de su regreso de Siracusa en 360, Platón se había mantenido al tanto y en contacto con los asuntos sicilianos. Muchos de los consejos que ofrece en la *Carta Séptima* son bastante vagos. Les dice que eviten el poder tiránico y trabajen por el bien común de toda la ciudad, que imiten el amor de Dión hacia Siracusa y su estilo de vida moderado, que intenten llevar a cabo el plan del difunto para la ciudad —es decir, reformar la constitución hasta convertirla en una combinación platónica de monarquía y democracia— y que inviten a colonos de todo el mundo griego para repoblar las ciudades devastadas de Sicilia. Este programa de repoblación lo llevó a cabo unos años más tarde Timoleón de Corinto.

La *Carta Octava* es mucho más concreta: tenía que serlo porque la situación era crítica. Los cartagineses los invadían desde el oeste y Dionisio II se había acantonado cerca, en Locros. Los líderes políticos —de hecho, tiranos— iban y venían en Siracusa y en otras ciudades griegas de Sicilia. Tras el asesinato de Dión, sus amigos y seguidores habían huido de Siracusa y se habían hecho con el poder en Leontinos, a menos de treinta kilómetros al noroeste. Estaban dispuestos a convertir en líder al hijo de Dión Areteo, un bebé nacido tras la muerte de Dión de su esposa Areté, a la

que había recuperado tras derrotar a Dioniso. Llegaron a un acuerdo con Hiparino, hermanastro de Dioniso II. También era sobrino de Dión, pero no había asumido los ideales de su tío. Sin embargo, se unieron con Hiparino contra el enemigo común y le ayudaron a ocupar Siracusa mientras Calipo estaba fuera con la mayoría de sus tropas en una expedición militar. Siracusa era un hervidero de facciones: no solo los amigos de Dión y quienes apoyaban a Hiparino, sino la facción democrática que previamente había liderado Heráclides, y aquellos que querían devolver el poder a Dionisio. Esta era la situación cuando escribieron a Atenas pidiendo consejo; la *Carta Octava* fue la respuesta de Platón.

El punto de partida, insiste Platón, debe ser un conjunto de leyes imparciales que no favorezca a ninguna facción por encima de las demás. Recomienda convocar a cincuenta hombres mayores y responsables procedentes de todo el mundo griego para redactar esas leyes, y esboza el tipo de constitución que, le parece, satisfará a todas las partes. Pone esas palabras en boca del difunto Dión, señala a los amigos de este que esa constitución habría contado con su aprobación. Basándose hasta cierto punto en el modelo de la diarquía espartana (gobierno conjunto de dos reyes), sugiere una triarquía: Areteo, Hiparino y Dionisio. Dadas las circunstancias, parece una proposición sensata. El pequeño Areteo necesitaría un guardián o varios, de un modo muy similar a como el pequeño Alejandro IV de Macedonia lo tuvo tras la muerte de su padre Alejandro Magno en 323 (y Macedonia tuvo una diarquía en esa época: a Alejandro IV se le unió su tío, Filipo III).

Platón subraya en especial este punto en el caso de Dionisio, pero los tres reyes tienen que ser monarcas constitucionales, subordinados a las leyes que redactarán los cincuenta legisladores. Deja en manos de los propios siracusanos decidir si los reyes tendrán la autoridad de los reyes espartanos

(como el mando nominal de los ejércitos en el campo de batalla y ciertas funciones judiciales) o poderes más restringidos(3). Los tres gobernantes serán supremos en cuestiones ceremoniales y religiosas, pero las «cuestines de paz y de guerra» las decidirán treinta y cinco «guardianes de la ley» junto con la asamblea popular y el consejo.(4) Los reyes no asumirán las funciones de jueces en casos que impliquen la muerte o el exilio porque, en tanto líderes religiosos, tienen que mantenerse limpios de sangre. Esos casos quedarán en manos de los treinta y cinco guardianes y, como en la Atenas histórica, otros tribunales valorarán otros tipos de casos. Los reyes, los guardianes de la ley (elegidos, presumiblemente, por la asamblea popular), el consejo y la asamblea popular se controlarán unos a otros, de manera que ninguna facción por separado llegue a imponerse a las demás y hacer que prevalezcan sus intereses.

Había habido triarquías exitosas en la historia, aunque relativamente breves. En el siglo I a.e.c. tres hombres hicieron de tutores del niño emperador chino Zhao hasta que se hizo adulto; los «Tres Bajás» se ocuparon de los asuntos del imperio Otomano durante la Primera Guerra Mundial. Pero, dada la historia tensa y hostil de Siracusa, uno duda que la propuesta de Platón fuera factible. No podemos saberlo porque fue sobrepasada por los acontecimientos y nunca entró en vigor, y ni siquiera sabemos tampoco de qué tipo de recepción fue objeto la sugerencia de Platón entre los amigos y seguidores de Dión. En cualquier caso, parece que Platón no abandonó del todo la política práctica después de su decepción en Siracusa; recurrió a la escritura en lugar de a una intervención personal. Pero la *Carta Octava* fue, hasta donde sabemos, el final de su implicación en los asuntos de Siracusa.

Las *Leyes*

Las opiniones políticas de Platón continuaron evolucionando, influidas por sus experiencias en Siracusa. En la *Carta Octava* se limita a esbozar los cambios constitucionales que quiere realizar en Siracusa, pero, aun así, vemos las similitudes con algunas de las propuestas de las *Leyes*. En ese diálogo, el más largo y, puede decirse, el más ambicioso que escribió Platón, imagina que tres ancianos —Megilo de Esparta, Clinias de Cnosos en Creta, y un «visitante ateniense (un evidente trasunto del propio Platón)»— construyen con palabras una ciudad-Estado llamada Magnesia. El ateniense es llamado «visitante» porque el diálogo se produce en Creta.

Lo que se les ocurre a ese trío es una imaginaria comunidad política, muy detallada, aunque no muy completa: se enumeran todos los magistrados, los tamaños de sus consejos, y los ámbitos de su competencia; se especifican las funciones de la asamblea y del consejo; se establecen controles para evitar que individuos o grupos se vuelvan dominantes; los tribunales y los procedimientos judiciales, los estudios de las penas, el sistema educativo, la religión y los funcionarios religiosos de la ciudad... Todo eso se describe, a veces con minucioso detalle. Es un modelo teórico, pero el texto entero está escrito con intención práctica, como demuestran por encima de todo sus frecuentes apropiaciones de constituciones existentes, especialmente las de Atenas y Esparta. Podría no ser un proyecto para fundar una ciudad de hecho en el mundo real, pero las regulaciones específicas pretenden poder ponerse en práctica, y he sugerido que se comportaban como modelos para los académicos en sus intervenciones políticas prácticas. La ciudad-Estado imaginada en las *Leyes* puede que sea una utopía, pero no es una *simple* utopía, una que ni siquiera su autor podría esperar de una forma realista que entrara en vigor de una forma o en una parte aproximadas(5). Así que puede

afirmarse que se trata de otra manifestación del realismo que le impusieron a Platón sus experiencias en Siracusa.

Como hemos visto, hay tantas similitudes como diferencias entre el pensamiento político del *Político* y la *República*, pero las diferencias son elocuentes y parecen indicar las formas en que el trato de Platón con Dionisio II cambiaron su opinión sobre el liderazgo político. Y los cambios esbozados en el *Político* alcanzan mayor relevancia en las *Leyes*. En comparación no solo con la *República* sino también con el *Político* hay mucho mayor énfasis sobre la ley en las *Leyes*. La era de Cronos, cuando los humanos eran gobernados por los dioses, ha terminado. Ahora son mortales quienes gobiernan a otros mortales, pero dado que a ningún mortal puede confiársele un poder sin restricciones(6), la obediencia a las leyes de todos los cargos políticos de Magnesia —e incluso las mujeres son elegibles para los cargos inferiores— es inculcada por un sistema educativo pensado cuidadosamente, que incluye estudiar los preámbulos explicativos de las leyes. En efecto, el Estado entero de Magnesia es una institución educativa. Los preámbulos pretenden ser racionalmente convincentes, pero a veces caen en el sermoneo e incluso apelan a la superstición. Probablemente se quiere que recordemos el ideal retórico del *Fedro*, donde el tipo de discurso empleado está hecho a medida del público. El propósito de los preámbulos es convencer, en parte para conseguir que la población normal de Magnesia acepte las leyes, y en parte para proporcionarle modelos de comportamiento para compensar las lagunas o deficiencias de las leyes.

Magnesia es una sociedad muy regulada, pero Platón creía que estaba curando algunos de los grandes males cívicos de su época: la inmensa brecha en la riqueza entre los miembros más ricos y los más pobres de la sociedad que llevó a la lucha e incluso a la guerra civil (en Magnesia, la diferencia es solo de 4:1); la carencia de un código legal nítidamente

definido; la baja consideración en que se tiene a la educación, especialmente a la de las mujeres; y la carencia de importancia que le concede la legislación al bienestar de los ciudadanos. Los ciudadanos serán «esclavos de las leyes por propia voluntad»(7) porque han sido educados para ser buenas personas y buenos ciudadanos, y porque reconocen que las leyes están pensadas para favorecer sus intereses. Aquí las leyes ocupan el lugar de los líderes humanos en el pensamiento previo de Platón sobre la cuestión. En el *Político*, Platón todavía creía que el liderazgo de un experto político sensato es lo mejor, pero en las *Leyes*, al contrario, deja muy claro que «tal persona no se encuentra en ninguna parte, salvo por unas escasas trazas»(8). Las leyes encarnan la razón, el elemento divino que hay en nosotros, y Platón las convierte casi en inmutables. Dado que la ley es la encarnación de la razón, el imperio de la ley es lo más cerca que uno puede llegar al gobierno de los filósofos o a los políticos ideales.

La constitución de la imaginaria ciudad-Estado llena los comentarios apenas esbozados de Platón en la *Carta Octava*. Será una combinación de monarquía y democracia. Esto puede hacernos pensar en la monarquía constitucional que Platón y Dión habían intentado imponer a Dionisio. Sin embargo, en las *Leyes* no hay monarquía como tal; los elementos «monárquicos» de la constitución se encuentran en los poderes atribuidos a los funcionarios mayores del Estado, que estarían todos en manos de un rey en una verdadera monarquía. La democracia tiende hacia la libertad excesiva, mientras la monarquía lo hace hacia el autoritarismo excesivo. Las *Leyes* es la tentativa de Platón de encontrar el punto medio entre ambas. Los elementos democráticos garantizan la participación y la representación de los ciudadanos, mientras que los elementos monárquicos proporcionan la competencia para guiar a la ciudad y a todos sus ciudadanos hacia la virtud y su asociado, el bienestar. El poder ejecutivo no queda en manos de

gobernantes filósofos, como en la *República*, sino en las de los ciudadanos del Estado con propiedades. Ese poder se distribuye entre muchos consejos de magistrados, que se controlan unos a otros, dado que cada consejo es responsable de algún otro órgano del Estado, y todos los funcionarios son susceptibles de ser interrogados por los auditores. Estos controles aseguran la supremacía de la ley. Nadie que ocupara un cargo en Magnesia quedaba por encima de la ley; ninguno es el estadista experto del *Político*.

No obstante, hay un consejo disidente, el Consejo [Junta] Nocturno, así llamado porque se reúne cada día en las horas entre el crepúsculo y la salida del sol. Los miembros de la junta (que son cooptados, no elegidos por un sistema democrático) son algunos de los cargos mayores del Estado, pero cada uno de los miembros mayores invita a un joven prometedor, de entre treinta y cuarenta años, a asistir a las reuniones, para permitirle mejorar su comprensión de la forma en que se organiza y rige el Estado. Los miembros más jóvenes abandonarán la junta cuando cumplan los cuarenta años y serán reemplazados por otros. De este modo, habrá una reserva de personas en la ciudad capaces de aplicar, como líderes políticos, lo que han aprendido durante el tiempo pasado en la junta. Oímos de nuevo ecos del grito socrático de que los líderes políticos deberían ser expertos.

Una de las funciones de los miembros de la junta consiste en visitar a los ateos en las celdas de la prisión donde cumplen condena por sus opiniones e intentar reeducarlos, pero su tarea principal es discutir las leyes de Magnesia, con la pretensión de alcanzar una comprensión teórica de la ley. Para ello cuentan con la ayuda de varios ciudadanos de cincuenta años de buena reputación que son enviados al extranjero hasta durante diez años para observar leyes e instituciones de otros, y cuando regresan informan a la Junta Nocturna. Sin alguna gente en la ciudad con esa comprensión, afirma Platón, las leyes no pueden perdurar, pero la función de la junta también

radica en decidir si alguna de las leyes de Magnesia podría ser mejorada. Como cabeza de la ciudadanía, la junta existe para asegurarse de que los cambios en las leyes están determinados por la razón, no por la impulsividad(9).

La Junta Nocturna también investiga la naturaleza de la virtud porque la inculcación de esta es el objetivo general de las leyes, como debería serlo de los líderes políticos responsables. Para cumplir sus funciones, los miembros de la junta necesitan haber superado un programa de educación superior, que incluye dialéctica, metafísica, teología, psicología (la naturaleza del alma), aritmética, geometría, armonía y astronomía(10). Este programa se parece al que siguen los gobernantes filósofos de la República (o los de la Academia), pero los miembros de la junta no son, técnicamente, los gobernantes de Magnesia. En el caso de que se requiera cambiar una ley no serían ellos los que realizarían el cambio; ese sería el trabajo del consejo de guardianes de la ley, aunque probablemente se ajustarían a las recomendaciones de la junta(11). De otro modo, no tendría mucho sentido para Platón haber descrito la junta como el «ancla» de la ciudad. Sus miembros ejercen influencia sobre la ciudad, pero no gobiernan. Influyen en acontecimientos criando y educando a los consejeros más jóvenes que con el tiempo ocuparán diversos cargos en la ciudad, y porque algunos de sus colegas ya los ocupan. Más que gobernantes filósofos, los miembros de la junta se parecen a los expertos políticos del *Político*, salvo en que no se les considera por encima de la ley. O, desde otro punto de vista, son la Academia de Magnesia, una aristocracia consultiva moral e intelectual.

Dadas las similitudes entre las *Leyes* y las estipulaciones políticas de las tres cartas —especialmente la constitución combinada de la *Carta Octava* y los preámbulos a las leyes de la *Carta Tercera*—, podemos afirmar que la ciudad-Estado de las *Leyes*, o algo parecido, era lo que a Platón le habría

gustado conseguir en Siracusa. No se trata del ideal irrealizable del gobierno de los filósofos o de los políticos sin defectos, y por tanto Platón la denomina la segunda mejor posibilidad(12). El filósofo siempre creyó que era posible que la gente viviera bien y prosperara bajo un liderazgo sensato; la *República*, el *Político* y las *Leyes* representan tres intentos de describir cómo podría ser posible, y forman una escala móvil desde el utopismo a un realismo relativo. Cuando escribió las *Leyes*, había acabado creyendo que la gente no era capaz de prosperar por sí misma sin el imperio de la ley.

Los últimos diálogos

En su realismo mundano, las *Leyes* se diferencian en muchos sentidos del resto de las obras escritas de Platón, incluso de los diálogos que hemos identificado como el «último conglomerado». Estos son el *Sofista*, el *Político*, *Timeo*, *Critias* y *Filebo*. Son una variopinta miscelánea y resulta difícil presentarlos como grupo, como no lo era para los diálogos tempranos ni para los intermedios, pero están vinculados por rasgos estilísticos del último Platón, aunque no tanto por su contenido. Comparados con sus predecesores, los últimos diálogos se leen casi como si hubieran salido de una pluma distinta. Son menos conversacionales y más didácticos y sistemáticos. Los interlocutores apenas cobran vida y nunca son los responsables de los cambios de sentido en la conversación, como lo eran en los diálogos anteriores. Hay muy poca caracterización y no se describe el escenario. De hecho, los oradores principales del *Sofista*, el *Político* y las *Leyes* se presentan deliberadamente como anónimos: el visitante eleático en los dos primeros y el visitante ateniense en las *Leyes*. Los temas socráticos siguen destacando en los últimos diálogos, pero la desaparición de Sócrates

como orador permite que Platón se replantee ideas propuestas por su maestro en diálogos anteriores. También convierte estos diálogos en prácticamente atemporales, en lugar de fijarlos en el siglo V de la vida de Sócrates. Este reaparece como protagonista en el Filebo, y aunque es el más ligero y legible de estos últimos diálogos, el propio Sócrates ha perdido la chispa tan típica de los primeros.

Casi todo el *Timeo* es un monólogo, como lo es el quinto capítulo (o «libro») de las *Leyes*. Dado el deseo de Platón de evitar las interrupciones en estos últimos diálogos(13), la escritura se vuelve más indescifrable y difícil. En general, podría denominarse el estilo de la última época «cargado», aceptando que a veces es denso. La mejor explicación para estas decisiones tomadas por Platón es que los libros fueron pensados originalmente para generar debate dentro de la Academia, más que para que fueran leídos por un público más amplio. Asumen unos lectores que ya están empapados de filosofía y que están capacitados para trabajar en la comprensión de un texto. Estos diálogos ya no son indagaciones en la naturaleza humana ni en su manera de vivir; apenas se menciona como un susurro el axioma de que la reforma de la personalidad es el fundamento de la filosofía porque es algo que los lectores a los que van dirigidos los textos ya saben.

Ya hemos analizado los principales aspectos políticos del *Político*. Comparte con su diálogo hermano, el *Sofista*, un énfasis en la metodología, mostrando y utilizando específicamente lo que se conoce como el «método de la división». Se trata de un modo de llegar a una definición estrechando el campo de búsqueda o, por decirlo de otra forma, un modo de descubrir la estructura de la realidad. Lo que se ha de definir se asigna a su género, y luego este es sucesivamente dividido en especies y subespecies. Cada división suele ser una dicotomía, y después de cada división uno se

pregunta a cuál de las dos especies pertenece su presa y rechaza la que no. Así, en el *Sofista*, el sofista es asignado al género «productor de imágenes» que se divide en «productor de semejanza» y «productor de apariencia» (es decir, la creación de lo que solo es una semejanza aparente). Se decide que pertenece a la «producción de apariencias», que a su vez está dividida en la creación de apariencias con herramientas o por imitación, y finalmente acabamos con la definición de un sofista como alguien que hace apariciones por imitación, debido a la ignorancia, y sin ser sincero.

Como en el *Político*, hay mucho más en el *Sofista* que la búsqueda de una definición de «sofista». Sobre todo la idea de que un sofista hace que las cosas parece que sean —pese a que no lo sean— pistas hacia una importante digresión sobre lo que puede significar «lo que no es», porque el sofista produce algo que *no es* pero que, a la vez, realmente *sí es* una apariencia. Por primera vez, Platón organiza los diversos significados que podría tener el verbo griego «ser». Otra evolución significativa es el centrarse en las Formas que son compartidas por las diversas ramas especiales del conocimiento, y no están aisladas, como estaban las Formas del periodo intermedio, sino que se comunican con todas las demás. Tales Formas típicas son y no son (una vez comprendidas correctamente), igualdad y diferencia, semejanza y desemejanza, unidad y pluralidad, movimiento y reposo, generación y destrucción(14). Estos conceptos son sin duda fundamentales para nuestro pensamiento sobre casi todo.

El *Timeo* y el *Critias* son más conocidos por el público general por la historia de la Atlántida. La historia se esboza en el *Timeo* y Critias la había contado entera si Platón no hubiera dejado de escribir el diálogo. Pese a no estar completa, casi nada de lo escrito por Platón ha provocado tanto interés, y se han escrito muchos libros como si la historia de una civilización avanzada en una isla ahora hundida en el océano Atlántico

fuera real. Sin embargo, es obvio que se trata de una invención platónica. No hay rastro anterior de esa historia; fue Platón quien la creó. Aunque el *Timeo* y el *Critias* se escribieron muchos años después de la *República*, se supone que las conversaciones se producen el día después de la conversación de la *República*, y muestran, a petición de Sócrates, una sociedad idealizada (no la de la *República*, sino una Atenas de ficción, antediluviana) en guerra contra los voraces invasores procedentes de la Atlántida. La sociedad de esta, lejos de ser ilustrada, ha sido corrompida por la riqueza, mientras que en Atenas los gobernantes (como los guardianes de la *República*) no tienen propiedad privada.

Dada la condición inacabada de *Critias*, se requieren algunas conjeturas, pero con toda probabilidad la antigua Atenas se supone que recordaría a los lectores a la Atenas histórica de principios del siglo V —aristócratas como Platón admiraban muchas cosas de la sociedad ateniense de aquella época—, y se supone que la Atlántida nos recordaría a la Atenas de finales del siglo V, que Platón consideraba corrupta por la riqueza personal y la democracia radical. Platón se inventó la historia de la Atlántida a modo de alegoría política, pero generaciones de lectores incautos lo han estado tomando como un dispositivo estándar de escritura de ficción antigua, subrayando la precisión histórica de la ficción que se había inventado. Así, por ejemplo, las conversaciones de Sócrates escritas por Jenofonte empiezan a menudo con declaraciones de su historicidad, como «Yo estaba allí cuando Sócrates dijo esto y lo otro», aunque fuera imposible que Jenofonte hubiera estado presente en el lugar en cuestión.

El *Timeo* es una de las obras más impresionantes y ricas de Platón (*véase* Ilustración 8.1). En gran medida consiste en un intento de desarrollar una explicación tanto científica como evocadora, de prácticamente todo nuestro universo: el macrocosmos y el microcosmos, lo visible y lo invisible, lo

humano y lo divino. En esta explicación todo es sorprendente e innovador, desde su poderoso impulso teológico (es decir, por qué es mejor que el mundo y todas sus partes sean como son) a sus concepciones específicas de Dios, de los dioses, a la estructura y origen del universo y los principios que lo hacen ser como es. Una deidad racional y benevolente impuso una estructura matemática al caos preexistente, creando así un modelo de ordenación para que los seres con almas racionales (los seres humanos) la emulen. El *Timeo* es llamativo por el hecho de que el mundo físico, tratado en gran medida con desprecio en diálogos previos, ahora se considera merecedor de un estudio serio. La concepción que tiene Platón del Ser se ha ampliado tras los debates en la Academia.

Ilustración 8.1. La concepción matemática de Platón de la obra del dios creador en el *Timeo* es la fuente de la imagen cristiana de Dios como geómetra. Esta imagen era la portada de una Biblia francesa del siglo XIII que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Austria. Codex Vindobonensis 2554.f.1 verso.

Dios creó un mundo matemático: el alma del mundo está estructurada por ratios musicales, y el cuerpo del mundo está hecho de triángulos

elementales. Es obvio que el interés de Platón por el pitagorismo, disparado durante su primera visita a Italia meridional y Sicilia en 384, todavía impregnaba su obra escrita(15). El *Timeo* constituye una ingeniosa adaptación de los axiomas pitagóricos básicos, según los cuales el universo es matemático en su estructura y los principios matemáticos son los responsables de la belleza y la bondad del mundo: «Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que este era mejor que aquel en todos los sentidos»(16).

El tema principal del *Filebo* es conocido de diálogos previos (de ahí la reaparición de Sócrates): qué constituye la buena vida para la gente, una vida en la que se consume su potencial como seres humanos. Puede especularse si fue escrito como una especie de respuesta al desconcierto con que había sido recibida su conferencia «Sobre la Bondad», y que Platón quisiera ofrecer una versión más accesible de sus opiniones sobre la bondad humana sin introducir las matemáticas. La elección básica presentada en el diálogo es entre el hedonismo —complacerse en ser el bien y la causa de la felicidad humana—, y el intelectualismo —atribuir esas propiedades a la racionalidad y el conocimiento—. No es sorprendente que al final del diálogo el conocimiento derrote al placer. A lo largo del texto, Platón no solo tiene la oportunidad de desarrollar su propia teoría sobre lo que es y hace el placer, sino también de tomar notas de las opiniones de otros de manera que, como he comentado antes, el diálogo sirve como una especie de depósito de las opiniones de los académicos sobre el placer y hasta ese punto es evidente que se trata de un documento de debate.

Una vez más, Platón recurre a los principios pitagóricos para dar lugar a la victoria del conocimiento. Se dice que una figura «de Prometeo» afirmó

que «aunque se ha dicho que cuanto existe resulta de lo uno y lo múltiple, sin embargo tiene en sí por naturaleza límite y ausencia de límite»(17). La figura de Prometeo es por tanto Filolao de Crotona, el teórico pitagórico más importante tras el propio Pitágoras. Filolao afirmó, con el estilo dogmático típico de la filosofía del siglo V, que el mundo en su conjunto y cuanto hay en él está hecho de «limitadores» e ilimitados. En *Filebo*, Platón defiende que nada bueno puede salir de cosas ilimitadas. Las últimas palabras de Platón sobre la buena vida y lo que constituye el bienestar humano son una compleja elaboración de sus pensamientos previos.

Muerte y ascensión a héroe

Platón murió en 347, aproximadamente a los setenta y seis años. Desconocemos la época del año: en el capítulo 1, cuestioné la fantasiosa idea de que murió el día de su cumpleaños, como si pudiéramos estar seguros de su fecha de nacimiento. Tampoco sabemos de qué murió, aunque el más antiguo de los textos biográficos que ha sobrevivido afirma que había padecido una fiebre durante unos días antes(18). Si hubiera ocurrido algo más dramático, seguramente nos habría llegado noticia. Sin embargo, la tradición biográfica inventó algunas circunstancias extrañas para su muerte, como que había fallecido durante la celebración posterior a una boda, o a causa de una plaga de piojos. Una tradición menos sospechosa lo presenta trabajando, con la mente todavía activa, hasta su misma muerte. De ahí que la tradición de que murió porque no quería encamarse por la fiebre. Murió con «la pluma en la mano», y después de su muerte se descubrió una tableta en la que había escritas varias versiones distintas de la frase de apertura de la *República*(19). Pasó algunos de sus últimos días en

compañía de un «caldeo» que estaba de visita —es decir, de un astrólogo mesopotámico— que parece haber intentado sanarlo mediante la música(20).

Platón había visto cómo Atenas y Grecia sufrían muchos cambios. Mientras crecía, su ciudad natal podía considerarse la más importante del mundo griego, pero fue derrotada por Esparta en la Guerra del Peloponeso. Pese a las tentativas de los atenienses y sus aliados de acabar con el dominio de Esparta en la Guerra de Corinto (en la que probablemente luchó Platón), el poder espartano se prolongó durante más de treinta años, hasta que fue finalmente doblegado por Tebas en la batalla de Leuctra en 371. El dominio tebano solo duró diez años y seguidamente la mayoría de los Estados de la Grecia continental volvieron a un inestable punto muerto. Pero todo parecía apuntar hacia la libertad de los griegos. Una nueva potencia crecía en el norte: Macedonia bajo Filipo II. Filipo subió al trono en 359, y una vez hubo estabilizado Macedonia, empezó a ocupar ciudades griegas del Egeo septentrional y reclamarlas para la nación-Estado que estaba construyendo. Varias de estas ciudades griegas eran posesiones atenienses o antiguos aliados suyos, y en 357 Atenas declaró la guerra a Macedonia. En gran medida fue una guerra fría; no pasó gran cosa, y nada se había aclarado en el momento de la muerte de Platón. Para los sucesores de Platón, Filipo era la nueva gran potencia con la que tenían que contar.

En el campo de la literatura, Platón había visto la libertad de la Comedia Antigua dar paso al humor más amable de la Comedia Intermedia, y extenderse hasta el final de la edad dorada de la tragedia ateniense. Platón debió de leer la monumental e inacabada historia de la Guerra del Peloponeso de Tucídides, y sus continuaciones por Jenofonte, Teopompo y Cratipo. Se había familiarizado con los tratados técnicos que se redactaban en muchos campos, sobre todo en medicina. Había observado con alarma el ascenso de la oratoria profesional y había visto y supervisado en persona,

con sus colegas socráticos y los eruditos de la Academia, el ascenso de la filosofía profesional.

El viajero Pausanias, que había visto la tumba de Platón (o lo que quedaba de ella en sus tiempos, el siglo II de nuestra era) afirmaba que se encontraba «no lejos [del parque] de la Academia», pero Diógenes Laercio afirma que estaba «en la Academia», refiriéndose al recinto de la escuela. La versión de Diógenes la confirman fragmentos de Filodemo, que afirma que la tumba estaba cerca del altar a las Musas en el jardín de la escuela de Platón(21). Esta se encontraba adornada con un águila y una estatua de Platón, que, en una versión, estaba dedicada a un sabio extranjero de Asia Central(22). Según parece, al cortejo fúnebre asistieron muchos atenienses(23). Ellos reconocían que buena parte de la fama de su ciudad en el siglo IV se debía a su tolerancia hacia filósofos y otros intelectuales, y Platón, hijo nativo, era el filósofo más famoso en el mundo griego. Atenas por fin se había quitado de encima la ilusión de sí misma como potencia militar y estaba empezando su larga deriva hacia convertirse en una «ciudad universitaria».

La tumba también estaba ornamentada con un epitafio poético. En biografías y antologías se presentan hasta media docena de epitafios que se reclaman los originales. Todos comparten dos temas comunes. El primero es que el dios Apolo tuvo dos hijos memorables: Asclepio, el sanador de los cuerpos humanos, y Platón, el sanador de las almas. El segundo es el contraste dualista entre la ubicación terrenal del cuerpo de Platón y la localización celestial de su alma.

La mayoría de los epigramas son sin duda falsos; no estaban grabados en la tumba de Platón, sino que son composiciones literarias posteriores. Como descubrimos previamente para los epigramas atribuidos al joven Platón(24), muestran todas las marcas distintivas de una composición redactada en el

siglo III o con posterioridad. La falsedad de uno de ellos, el primero citado por Diógenes Laercio, queda más subrayada por el hecho de que llama «Aristocles» a Platón, que, como sabemos, nunca fue su nombre. El epitafio con más razones para ser considerado auténtico son las dos líneas atribuidas, casi con toda seguridad erróneamente, a Espeusipo(25):

> Aunque aquí la tierra acoge en su seno el cuerpo de Platón,
> su alma se encuentra en las filas de los benditos, al mismo nivel que las de los dioses.

Tras la muerte de Platón, se convirtió en objeto de un culto al héroe, como posiblemente lo era Sócrates en la Academia. Sin duda, hubo una estatua consagrada a Sócrates en la Academia. Un héroe, en el sentido religioso técnico de Grecia, era un mortal que, tras su defunción, se consideraba que se había visto tan marcadamente favorecido por los dioses que era, de hecho, más que humano. Los héroes típicos eran los fundadores de ciudades o atletas especialmente exitosos, o gente, como Platón, cuyos logros habían sido extraordinarios. En el aniversario de su nacimiento o de su muerte (que, en el caso de Platón, se creía que coincidían el mismo día), el filósofo era honrado como fundador de la Academia y su estilo de vida, así como hijo de Apolo. Se hacían regularmente libaciones ante su tumba, y en la fecha de su aniversario tenían lugar rituales más elaborados. Se realizaba un sacrificio animal en la tumba y oraciones de agradecimiento a los dioses por su vida y sus logros. Seguramente se celebraba un pequeño banquete, en el que la carne del sacrificio se repartía entre los presentes; tal vez se leía en voz alta alguna obra suya. El propósito era conseguir su benevolencia y fomentar un sentido de comunidad entre los fieles. Y así Platón siguió viviendo, no solo a través de los diálogos y la escuela que legó a la posteridad, sino también en las mentes y los corazones de quienes

se llamaban a sí mismos platónicos, como el que se dedica por completo a la búsqueda de la verdad y el conocimiento.

La Academia tras la muerte de Platón

Espeusipo fue elegido siguiente director de la Academia. Hoy en día consideramos a Aristóteles el mejor de la generación de jóvenes de la Academia, pero no hay ninguna razón para creer que Platón y los demás eruditos pensaran lo mismo. La pérdida de la obra de Espeusipo y la supervivencia de buena parte de la de Aristóteles sesga inevitablemente nuestra percepción. Además, Espeusipo tenía unos sesenta años, mientras que Aristóteles solo había cumplido treinta y siete, y Espeusipo, con su profundo interés por las matemáticas, estaba más integrado en el corazón de la Academia que Aristóteles, que tenía poco interés o dominio del tema. Y, por descontado, Espeusipo era sobrino de Platón. Este seguramente lo habría elegido sucesor antes de su muerte porque Filodemo nos dice que «asumió el cargo del propio Platón y se convirtió en director de la escuela»(26).

Tras la muerte de Platón, Aristóteles y Jenócrates dejaron juntos Atenas y fueron a Atarneo en el noroeste de Asia Menor. ¿Se fueron indignados por el nombramiento de Espeusipo? Parece improbable en el caso de Jenócrates, que se convertiría en escolarca a la muerte de Espeusipo en 339, pero, según una tradición, Aristóteles había «roto con Platón» poco antes de la muerte de este. Las anécdotas sobre la relación de Aristóteles con Platón van en ambos sentidos, algunas implican estima mutua, otras apuntan más bien a roces. Una combinación de ambos —estima y roces— parece plausible. El propio Aristóteles, cuando está preparado para emprender una

crítica de la idea de que hay un Bien universal, afirma que un obstáculo es que «aquellos que introdujeron las Formas son amigos míos»(27). Y si la poética «Elegía a Eudemo» fue de hecho escrita por Aristóteles, como bien pudo ser el caso, contiene un elogio a Platón como «un hombre que demostró con claridad, siendo el único o el primero que lo hizo, con su propia vida y su filosofía, que la felicidad y la bondad de una persona son inseparables»(28).

Seguramente, Platón había dado a conocer este aspecto de su testamento antes de su muerte, así que tal vez Aristóteles se sintió ofendido al verse dejado de lado y eso dio ocasión al distanciamiento. Lo mismo ocurrió cuando Jenócrates fue elegido jefe de la escuela en 339/338. Heráclides Póntico y Menedemo de Pirra quedaron segundos en el escalafón, y fue entonces cuando Heráclides regresó a su ciudad natal de Heraclea Póntica, y Menedemo fundó su propia escuela en el gimnasio de la Academia. Aunque Aristóteles acabó regresando a Atenas en 335, nunca volvió a la Academia sino que fundó su propia escuela. Pero el dolor más que el resentimiento debió de ser la razón de su partida y la de Jenócrates. Durante treinta y cinco años, Platón había sido el faro de la Academia, y tras su muerte se corría un grave peligro de que la escuela se fragmentara. Aristóteles pudo pensar que sin Platón la Academia ya no era un lugar atractivo para que siguiera trabajando en ella. Además, sus principios filosóficos ya se habían separado en lo fundamental de los de Platón y otros académicos. Había llegado la hora de que se estableciera por su cuenta.

Pero gracias, antes que nada, a la autoridad y la habilidad como captador de fondos de Espeusipo, la Academia no se rompió. Un escolarca fue sucediendo a otro en una progresión ordenada, y la escuela siguió funcionando durante más de 250 años en el mismo recinto, el gimnasio de la Academia. Polemón, que murió el 269, fue el último en utilizar la casa de

Platón como escuela. El año 307/6 aprobaron una ley según la cual a ningún filósofo se le permitiría dirigir una escuela en Atenas sin la autorización del gobierno. Algunos filósofos abandonaron la ciudad, pero es improbable que hubiera una interrupción en las actividades de la Academia. Esta parece haber proseguido como siempre pese al hecho de que quien propuso la ley, un tal Sófocles, había señalado algunas de las actividades políticas antidemocráticas de los académicos como prueba de la improcedencia de la institución. En cualquier caso, la ley fue derogada al cabo de unos meses.

El 200 a.e.c. las tropas de Filipo V de Macedonia causaron estragos en el parque. En el 86, tropas al mando del general romano Lucio Cornelio Sulla infligieron daños todavía mayores durante el asedio de Atenas, que sin pensarlo mucho había optado por apoyar a Mitrídates VI de Ponto en su tentativa de expulsar a los romanos de toda Asia Menor y el Mediterráneo oriental. Las fuentes se refieren tan solo a los hombres de Sulla talando los árboles del parque de la Academia para construir con ellos las máquinas necesarias para el asedio, pero dado que (hasta donde sabemos) se dejó de enseñar en la Academia a partir de entonces, la destrucción pudo ser más completa, o al menos lo bastante para convertir el parque en un espacio deprimente para la enseñanza y el estudio. El gimnasio del Liceo también fue destruido por entonces. La enseñanza de la Academia se desplazó así al interior de la ciudad de Atenas, y el platonismo pasó a estudiarse también por todo el Mediterráneo, sobre todo en Alejandría, en Egipto, convertida en ese momento en el centro de la cultura griega. Incluso después de la pérdida de la escuela física, los filósofos de Atenas continuaron identificándose y enseñando como platónicos y «académicos», y en 176 de la e.c., el emperador romano Marco Aurelio, que tenía inclinaciones filosóficas, autor de una obra que conocemos como *Meditaciones*, creó

Cátedras imperiales en Atenas para la enseñanza de las cuatro principales tradiciones filosóficas: platonismo, aristotelismo, estoicismo y epicureísmo.

De manera que perduraron versiones de las ideas de Platón, perpetuadas a menudo mediante la redacción de comentarios cultos sobre los diálogos. Emergieron dos tendencias principales. Durante casi dos cientos años desde mediados del siglo III a.e.c., los académicos subrayaron el aspecto inquisitivo de los diálogos, que destaca especialmente en los primeros de ellos, y la dificultad de identificar lo que podría considerarse como doctrina platónica. Ellos sostenían que los diálogos eran obras escépticas y que los filósofos debían dudar de si la verdad puede llegar a encontrarse en cualquier asunto y que deberían cuestionar las opiniones ajenas en lugar de comprometerse con opiniones propias. Luego, tras la destrucción de la Academia, los pensadores eruditos hoy denominados «platónicos medios» y «neoplatónicos» volvieron a defender que los diálogos sí contenían una doctrina positiva.

A finales del siglo IV de la e.c., un platónico llamado Plutarco de Atenas volvió a poner en marcha la escuela física, pero no en el parque de la Academia. Luego, el 529 el emperador cristiano Justiniano prohibió enseñar a los no cristianos, que o bien tenían que convertirse a la «verdadera fe» o se les desterraría de sus ciudades natales. En Atenas, el objetivo de Justiniano era sobre todo la Academia porque el platonismo de aquel tiempo era profundamente espiritual y tenía una inclinación hacia el ocultismo y lo mágico: era un rival directo del cristianismo. Sin embargo, y pese a la fuerza de la Iglesia en Atenas, la ley no se aplicó con demasiado rigor, y la enseñanza del platonismo prosiguió en la ciudad durante algunas décadas más, supuestamente sin hacer mucho ruido. Pero a partir de 529 la Academia entró en decadencia, y en el último cuarto del siglo,

probablemente a resultas del saqueo eslavo de Atenas en 582, había dejado de existir.

Una vida dedicada a la filosofía y un más allá filosófico

Lo que Platón consiguió durante su vida es asombroso, pero sus logros se extendieron más allá de su muerte. Inició una tradición que se ha propagado hasta nuestra época. La resonancia de esa tradición no se enturbió, sino que salió reforzada con los diversos cursos que tomó. Fue capaz de ser escéptica en una era y dogmática en la siguiente; fue capaz de estimular a pensadores tan distintos como Aristóteles y Espeusipo. Del mismo modo que Sócrates dio lugar a una docena de líneas de trabajo, todas las cuales eran genuinamente socráticas, su mejor discípulo creó una filosofía que era lo bastante amplia para incluir contradicciones y aun así permanecer intacta. Seguramente no puede haber mayor elogio para un filósofo innovador. Platón lo consiguió con su presencia distante en la Academia y, sobre todo, gracias a la naturaleza poliédrica de los diálogos. Son y no son dogmáticos; invitan a pasar a los lectores y luego les instan a recurrir a sus propias fuentes; hacen que todo parezca claro para a continuación cuestionarlo. Para ayudarle en su trabajo, se inventó un personaje llamado Sócrates, y el homenaje a su maestro radica precisamente en el hecho de que es una invención platónica, un vehículo para perpetuar el trabajo que, según creía Platón, Sócrates había iniciado. Otros socráticos también lo intentaron siguiendo su propia comprensión de Sócrates, pero la supervivencia de la obra de Platón y la pérdida de las suyas nos dice otra cosa.

Platón abrió infinitas posibilidades para el futuro de la filosofía, y no solo para los filósofos académicos, sino para cualquiera de nosotros que piense y

al que le importe qué somos y en qué podríamos convertirnos, como individuos y como especie humana. Para cualquiera que se esfuerce por valorar más el conocimiento que la creencia y por practicar el pensamiento crítico en lugar de la aceptación ciega, para cualquiera que sepa que en el mundo hay mucho más que lo que ve el ojo, que crea que la virtud no es solo un rancio valor victoriano y esté dispuesto no solo a barrer esa idea bajo la alfombra, sino a dejar que cambie su mundo para siempre, por difícil e impopular que pueda ser: para toda esta gente, la vida de Platón es un paradigma y su instrucción profundamente gratificante.

La filosofía plantea las grandes preguntas: ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Qué es la conciencia? ¿Cuál es la mejor forma de gobierno? ¿Qué es la bondad? ¿Qué es la verdad? ¿Debemos fiarnos de nuestra capacidad de razonamiento? ¿Tenemos libre albedrío? Y un montón de cuestiones más. Los seres humanos están naturalmente dotados de curiosidad, y la filosofía es el modo definitivo de intentar satisfacer esa curiosidad. La filosofía empieza con el asombro, como dijo Platón(29). Si perdemos esa sensación de asombro —si quedamos inmersos en las trivialidades de la vida cotidiana y lo que se hace pasar por «cultura popular»— corremos el peligro de vivir en un universo obsoleto. El pensamiento de Platón no ha envejecido porque siempre habrá quienes se resistan a reprimir su curiosidad.

El giro particular que le dio Platón a la filosofía también sigue siendo importante. Al escribir filosofía como una conversación, manifestó la noción de que buscar la verdad es una indagación continua. El conocimiento es posible, pero es igual de importante seguir buscándolo y dudar que uno haya llegado a encontrarlo. La filosofía, tal como la practicaba Platón, instruye a la mente y dota a uno de capacidades para resolver problemas; le enseña a pensar con claridad, y sin un pensamiento claro es menos probable que tengamos éxito en ninguna de nuestras

iniciativas. Difícilmente puede haber mejor introducción al pensamiento filosófico que la lectura de los diálogos de Platón y la reflexión tanto sobre sus ideas como sobre su metodología. No importa que él estuviera o no en «lo cierto». Leer los diálogos estimula a uno a pensar por sí mismo sobre cuestiones filosóficas.

Platón empezó a practicar la filosofía con Sócrates y otros a una temprana edad. Descubrió que no existía campo de la iniciativa humana en el que la filosofía no pudiera ayudar. Perpetuó la práctica de la filosofía y los principios filosóficos en cuanto hizo. No se trata solo de que escribiera libros estimulantes y profundos, sino de que él en persona regresó a la turbia caverna del mundo real. Después de su primer fracaso en Siracusa, uno pensaría que nunca habría regresado, pero lo hizo y, al hacerlo, nos dejó con un modelo de dedicación a una causa y de cómo un filósofo puede intentar ser útil en un contexto político, un modelo asumido por filósofos recientes como Bernard Williams. Y fundó la Academia, una escuela que perpetuó la filosofía durante casi mil años. La vida de Platón fue ciertamente una vida al servicio de la filosofía, y por eso su vida todavía debería importarnos. Las grandes cuestiones no se desvanecen.

Agradecimientos

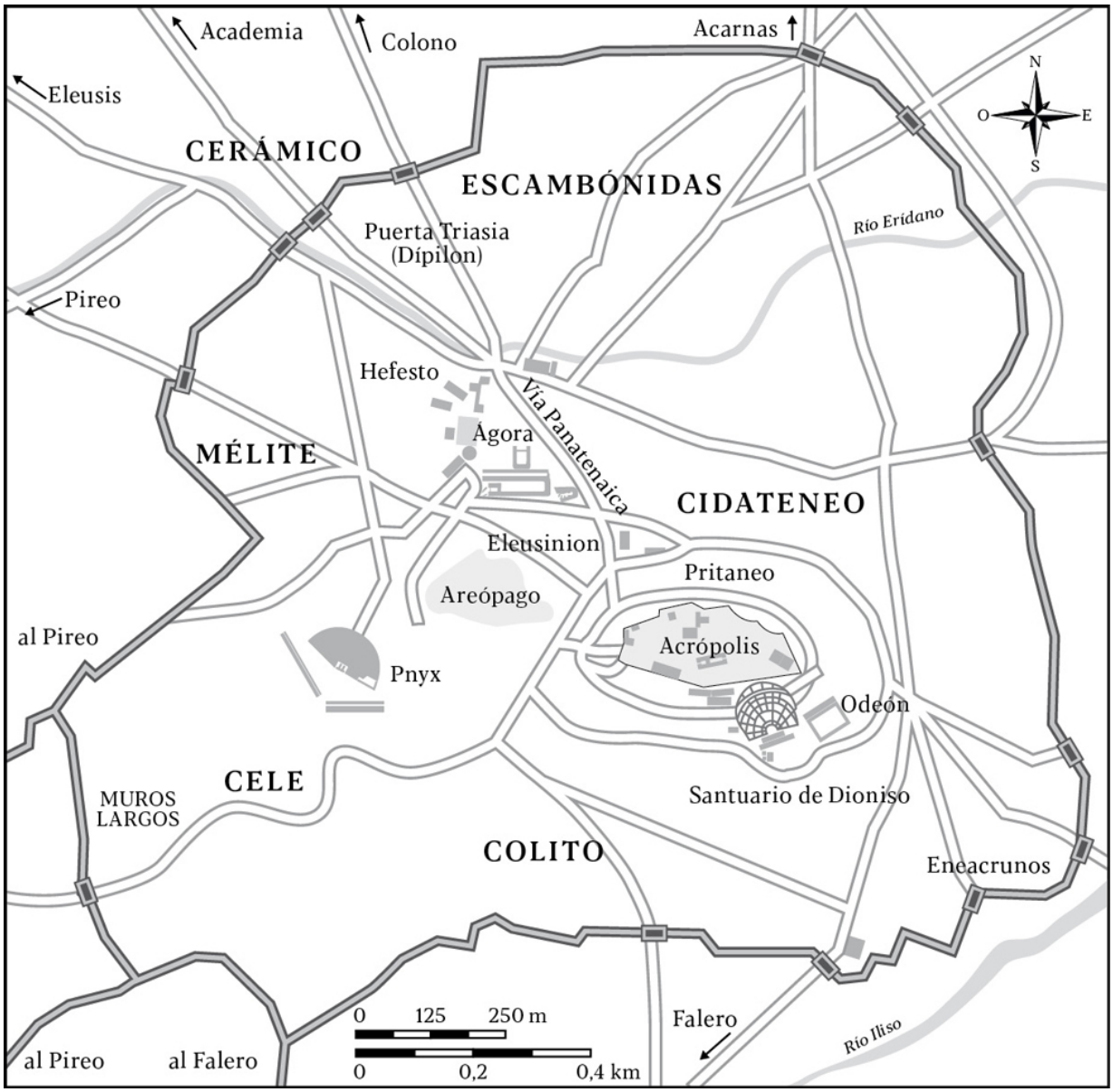
Mi agradecimiento a Stefan Vranka, de Oxford University Press, se extiende en esta ocasión más allá de su habitual sabiduría editorial, dado que fue él quien me invitó a escribir el libro y más tarde me dio sabios consejos. Lori Meek Schuldt fue, una vez más, mi excelente correctora. Debra Nails me ofreció ánimos en los primeros momentos y me mandó notas que, de hecho, constituían una segunda edición de su indispensable *The People of Plato*. Le agradezco a William Altman el ejemplar mecanografiado de su li1bro *Plato and Demosthenes: Recovering the Old Academy*; a Matthew Farmer un útil *email* sobre las referencias cómicas a Platón en siglo IV; a David Fideler el permiso para utilizar la fotografía de la página 126; a Kilian Fleischer por dejarme ver las páginas pertinentes sobre la vida de Platón de su próxima edición del *Index Academicorum*, de Filodemo, y por los posteriores intercambios de *emails*; a Dorothea Frede por un ejemplar de una charla inédita; a Ian Maclean por el cálculo de la página 112; y a James Romm por hablarme del fragmento de papiro de la Carta Tercera.

El libro se escribió durante las restricciones de la COVID-19. En cualquier caso, tengo por costumbre pedir a amigos y colegas que me envíen separatas de artículos suyos que no están disponibles en archivos

online, pero, prohibido el acceso a las bibliotecas, resultó especialmente importante esta vez. Estoy especialmente agradecido a Andrew Erskine, Alexander Meeus y James Lockwood Zainaldin por hacer disponible para mi material de las bibliotecas de sus universidades; a todos —demasiados para citarlos— los que respondieron a la petición de material que subí al Liverpool listserv para clasicistas; y a John Dillon y sir Richard Sorabji por verificar las referencias en los comentaristas neoplatónicos cuando los textos no estaban a mi alcance.

APÉNDICES

Mapas



Mapa 1. La ciudad de Atenas.

Mapa 2. Sicilia y la Italia Meridional.

Las fuentes

¿CÓMO CONOCEMOS LA VIDA DE PLATÓN? ¿Cuáles son las fuentes a las que recurrimos y hasta qué punto son fiables? En el caso de Platón, resultan especialmente fascinantes. Hay tres tipos de fuentes: biografías escritas en la antigüedad, cartas escritas en la antigüedad con el nombre de Platón y las propias obras publicadas de Platón. Estas tres fuentes son problemáticas, cada una a su manera. Hay también incontables referencias a Platón de otros escritores antiguos, pero estos suelen estar más interesados en la filosofía que en la biografía.

Biografías antiguas de Platón

Existen, íntegras o en parte, seis Vidas de Platón antiguas. Filodemo de Gadara, en el siglo I a.e.c., incluyó un relato crítico de la vida de Platón en la parte de su inmensa *Historia de los filósofos* dedicada a la historia de la Academia. Sin embargo, lo que sobrevive de ese texto es fragmentario: se encuentra solo en rollos de papiro carbonizados de Herculano, en Italia, quemados y preservados por la erupción del volcán Vesubio el 79 de la e.c., y el trabajo, delicado y muy técnico, de leer los papiros todavía está en

curso. Además, lo que queda trata en gran medida de la Academia; la mayor parte de los detalles de la vida de Platón se han perdido y poco se añade a lo que podemos conocer por otras Vidas que han sobrevivido completas. Estas Vidas supervivientes son, por orden cronológico: *Sobre Platón y su doctrina* (siglo II de la e.c.), del novelista y platónico Apuleyo de Madaura; el tercer libro de *Vidas de los filósofos ilustres* (siglo III e.c.) del biógrafo Diógenes Laercio; las primeras secciones del *Comentario sobre el Primer Alcibíades* (siglo VI de la e.c.) del erudito platónico Olimpiodoro el Joven; unos anónimos *Prolegómenos a la filosofía de Platón* (siglo VI de la e.c.); y la entrada «Platón» en el *Diccionario biográfico de hombres doctos* (siglo VI de la e.e.), de Hesiquio de Mileto(1).

Tres características de estas biografías llaman nuestra atención inmediatamente. La primera: todas fueron escritas siglos después de la vida de Platón. Segunda: con la excepción de la escrita por Diógenes Laercio, todas son muy cortas —Apuleyo dedica unas ochocientas palabras a la vida de Platón antes de volver a su doctrina, mientras que Hesiquio concede a nuestro filósofo unas seiscientas palabras, incluyendo un resumen de sus ideas; Olimpiodoro y los anónimos *Prolegómenos* llegan a poco más de dos mil palabras, y Diógenes a unas cuatro mil, antes de volver a sus teorías filosóficas—. Tercera: todas ellas se apoyan en gran medida en anécdotas y cuentan de nuevo muchas de las mismas anécdotas, lo que muestra que se escribieron al final de lo que ya era una larga tradición, durante la que estos «hechos» sobre la vida de Platón se convirtieron en dogma, a menudo dogmas divertidos. De manera que no me tomo demasiadas molestias en identificar las fuentes concretas de las que se aprovechan estas Vidas existentes; en última instancia, todas recurren a «la tradición».

Las raíces de la tradición se remontan al siglo IV a.e.c. porque las biografías, memorias y poemas conmemorativos las escribieron algunos de

los seguidores de Platón y otros en las décadas inmediatamente posteriores a su muerte en el 347: Aristóteles y Espeusipo escribieron poemas; Espeusipo, Jenócrates y Filipo de Opunte escribieron biografías, seguramente de naturaleza encomiástica; Erasto de Escepsis y un tal Asclepíades escribieron memorias. En la siguiente generación, Dicearco de Mesina, Sátiro de Calatis y Neantes de Cizico escribieron biografías, y Clearco de Solos escribió un encomio, tal vez en un intento de contrarrestar el efecto de los textos hostiles a Platón, porque éstos también empezaron pronto. Teopompo de Quíos escribió una obra, *Diatriba contra Platón*, en la que parece haber atacado a Platón por escribir muchas falsedades y centrarse en materias que para nada servían; Idomeneo de Lámpsaco escribió un libro, *Sobre los socráticos*, que recogía cotilleos escandalosos; *La vida de Platón*, de Aristógenes de Tarento, hasta donde sabemos dados los escasos fragmentos que han sobrevivido, recurría a anécdotas y chismorreos y acusaba a Platón de plagio y de muchas otras cosas; Fanias de Ereso debió de haber incluido algo sobre Platón en su obra *Sobre los socráticos*; el historiador siciliano Filisto escribió un relato desfavorable de las visitas de Platón a Sicilia; y algunos autores de comedias ya ridiculizaban a Platón incluso durante su vida, aunque no todos sus comentarios eran adversos; es objeto de burla sobre todo por su oscuridad, su dependencia de mecenas acaudalados, y la inutilidad de la filosofía, aunque todo eso eran calumnias estándar contra los intelectuales(2).

De ninguna de esas obras del siglo IV o principios del III sobreviven más que breves fragmentos, pero no cabe duda de que fueron la fuente última de lo que encontramos en las biografías existentes. Después de todo, muchas de ellas fueron escritas por gente a quien escritores posteriores pudieron tomar por seria, especialmente a Espeusipo y Jenócrates. Espeusipo fue

sobrino de Platón y lo sucedió como escolarca en la dirección de la Academia, y Jenócrates fue, a su vez, el sucesor de Espeusipo.

En el curso de los siglos se escribieron otras Vidas: la tradición se perpetuó. Pero, como sus predecesoras de los siglos IV y III, estás obras se han perdido, y son las Vidas posteriores existentes las que constituyen la base de lo que sabemos, o pensamos que sabemos, sobre la vida de Platón(3). Dejando a un lado sus explicaciones de la filosofía de Platón, todos abarcan en gran medida los mismos temas: el nacimiento, el nombre, los ancestros y la primera educación de Platón (mi capítulo 1); su relación con Sócrates y otros pensadores (capítulo 2); sus viajes, en especial a Sicilia (capítulos 3, 4 y 7); la fundación de la Academia (capítulo 5) y su muerte (capítulo 8).

Debería utilizar las Vidas existentes en sus contextos apropiados, pero, por desgracia, poco de esa tradición biográfica antigua es fiable: la imagen general de la trayectoria de la vida de Platón es, más o menos, lógica, pero cuando se entra en los detalles, la tradición a menudo se vuelve cotilleo o completamente fantasiosa. Esos escritores eran el equivalente de la antigüedad a los periodistas de la crónica rosa de los famosos. El sentido común es la mejor herramienta para valorar las anécdotas y no es difícil descartar barbaridades como la noción de que miembros de la Academia, la escuela de Platón, acostumbraban a cegarse a sí mismos para no distraerse de la filosofía, o de que Platón murió de vergüenza cuando se vio incapaz de adivinar un acertijo. Los estudiantes de la biografía antigua bien saben que las calumnias y burlas de los poetas cómicos se filtran como medias verdades en la tradición biográfica. Es como si la *Philosophers Song* de los Monty Python se tomara como un hecho biográfico: «Platón, dicen, podía trasegar una caja de whiskey al día». Uno siempre tiene que estar atento a este tipo de tonterías. Lo que es más interesante es lo que nos dicen estas

anécdotas en general sobre Platón: era un hombre muy importante en su época, una de las principales celebridades, lo bastante idolatrado para que hayan surgido leyendas sobre él y para que sus detractores hicieran grandes esfuerzos para intentar derribarlo de su pedestal; y su fama, equivalente a la de Homero, perduró después de su muerte durante muchos siglos.

Las cartas platónicas

De las cartas existente supuestamente escritas por Platón, las trece que se incluyeron con los diálogos en el corpus platónico, posiblemente en fecha tan temprana como el siglo III a.e.c., pueden considerarse seguramente las más auténticas, pero están en mala compañía: la mayoría de las cartas antiguas atribuidas a hombres y mujeres famosos son falsas. Y, de hecho, la autenticidad de cualquiera de las cartas de Platón es uno de los problemas más ásperamente discutidos en los estudios platónicos. Es una de esas cuestiones objeto de la moda académica. En este momento, el consenso entre los estudiosos, aunque diste mucho de la unanimidad, es que incluso las más plausibles de esas cartas son falsificaciones, pero, a mediados del siglo XX, el consenso dominante era en sentido contrario, y hoy hay señales de que el péndulo vuelve a oscilar en esa dirección. No se trata de «falsificaciones» en el sentido de que sean malintencionadas, como si el escritor intentara mancillar el nombre de Platón de algún modo. Descritas con mayor precisión, son «seudoepigrafías», o obras escritas bajo un nombre supuesto. Aquí estamos hablando de impostura, no de fraude; es más probable que el autor pretenda honrar a Platón que faltarle al respeto. La mayoría de las cartas están escritas a —o sobre— los gobernantes y

estadistas de Siracusa y el sur de Italia con los que Platón se relacionó en sus visitas al Mediterráneo central.

Sigue existiendo una minoría significativa de estudiosos que cree que algunas de las cartas son auténticas. La mayoría de ellas son fácilmente descartadas como falsas, por razones de estilo o de sus anacronismos. En el caso del corpus de diálogos platónicos, a un núcleo de diálogos auténticos se le sumó cierto número de falsos. Eso es probablemente lo que pasó también en el caso de las cartas: a lo largo de las décadas, cartas falsas escritas con el nombre de Platón se fueron añadiendo a un núcleo básico de unas pocas cartas auténticas. Se trata de un fenómeno común. Si tomamos a otros escritores del siglo IV a.e.c., lo mismo pasó con los discursos de Demóstenes y las cartas de Espeusipo: el corpus lo forman tanto obras auténticas como falsas. Los argumentos a favor y en contra de las cartas de Platón son a menudo muy técnicos, y, para los propósitos de este libro no entraré en ellos a fondo. Dado que, como he dicho, el consenso de los expertos es que ninguna de las Cartas es auténtica no emprenderé la desalentadora tarea de eliminar aquellas que yo también rechazo. Me limitaré a explicar porque acepto las tres que acepto.

Hasta donde sabemos, las razones por las que algunos suplantaron a Platón y a otros son diversas. Podrían haber querido llenar un vacío en el registro histórico redactando una carta que contendría los hechos perdidos o supuestos. Podrían haberlo hecho solo por divertirse, o para presentarse como los descubridores de un documento de importancia, que esperaban vender a una biblioteca(4). Escribir una carta así podría haber sido un ejercicio escolar. Sobre todo en el caso de las cartas redactadas con el nombre de un filósofo, podría tratarse de una forma de dar autoridad a un punto de la doctrina que el escritor quería comunicar.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que ninguna de esas razones induciría a ningún falsificador a escribir demasiado. Esto inmediatamente pone en el foco de atención a la más importante de las epístolas platónicas, la Carta Séptima, porque es extensa. En la paginación estándar de las obras de Platón, ocupa veintiocho páginas de Stephanus(5), lo que la convierte en más larga que once de los diálogos. En segundo lugar, las cartas falsas tienden a ser anodinas, su autor no quiere arriesgarse a decir nada que delate el hecho de que se la está inventando. La Carta Séptima no es anodina. Está escrita con cuidado y mucha habilidad literaria; delata mucho más de los sentimientos y la personalidad de Platón de lo que es habitual en las falsificaciones; contiene ideas sobre la historia siciliana que no se leen en ninguna otra parte; y su perspectiva sobre las enseñanzas filosóficas de Platón es compleja e insólita. Los detalles del interés de Platón en su juventud por la filosofía son completamente plausibles, como admiten incluso quienes dudan de la autenticidad de la carta. La carta es, sencillamente, demasiado compleja para ser una falsificación.

Dada la talla de Platón, el falsificador tendría que ser muy atrevido para pretender saber tanto sobre su personalidad y pensamiento. Ningún falsificador habría osado hablar sobre Sócrates, el maestro de Platón, con la naturalidad con la que se hace en la carta. Ningún falsificador habría osado sugerir que el conocimiento de las enseñanzas metafísicas de Platón no se imparte a través de la palabra escrita —es decir, por los diálogos publicados — sino que es consecuencia de «una larga convivencia con la materia y de haber intimado con ella», cuando «de repente, como la luz que salta de una chispa, nace en el alma y al instante se vuelve autónoma». Y Platón añade que «ciertamente no hay una palabra escrita por mí que abarque las cuestiones que yo considero importantes, ni la habrá nunca»(6).

Estos comentarios han generado una ingente cantidad de debates académicos, pero a mí no me parece que supongan ninguna sorpresa. Pese al lenguaje vívido, no dicen más que el conocimiento o la comprensión, a diferencia de la información, no pueden alcanzarse a través de los libros. El paso de la creencia al conocimiento y de este al conocimiento seguro, lleva su tiempo y necesita reflexión sobre lo que se ha aprendido de libros o clases, que requiere ser absorbido y convertido en algo propio. Platón prefería la conversación viva y el diálogo interior a la recepción pasiva de la palabra escrita o hablada, y una de las razones fundamentales por las que escribió diálogos en lugar de tratados es que quería animarnos, a nosotros, sus lectores, a pensar por nosotros mismos y a llegar a la comprensión por nuestra cuenta.

Otros tres factores cuentan a favor de la autenticidad de la *Carta Séptima*. Uno es cronológico: habla de la necesidad de repoblar Sicilia, donde las ciudades griegas se habían despoblado drásticamente como consecuencia de la guerra o de la migración forzosa. Eso fue una gran crisis para Sicilia, pero se había resuelto a principios de la década de 330 a.e.c. De manera que la carta presupone una situación que importaba en la época de Platón pero que se había resuelto unos quince años más adelante. El segundo factor es el estilo en el que está escrita la carta. Los análisis del estilo de Platón por ordenador, complejos y plausibles, realizados en la década de 1980, indican que Platón fue el autor. Sería imposible para un falsificador imitar el estilo de Platón con tanta fidelidad en una obra de esa extensión. En un sentido más vago, su estilo es típico de Platón en tanto presenta importantes cuestiones filosóficas como una especie de digresión. Eso era lo típico de Platón: los temas se entretejen, desaparecen, vuelven. Todos los aspectos centrales de la *República* —las imágenes del Sol, la Línea y la Caverna; la importancia fundamental de la bondad en el mundo; el programa educativo

diseñado por filósofos— aparecen dentro de una digresión. Y el tercer factor es que la sin duda falsa *Carta Segunda* imita a la Carta Séptima(7), lo que sería raro si ambas fueran falsificaciones.

Aunque la certeza puede que sea imposible, el efecto acumulado de los puntos anteriores indica que la *Carta Séptima* fue realmente escrita por Platón. A efectos de este libro, nos da abundantes detalles sobre la vida de Platón, en especial sobre su implicación en la política de Siracusa. Es una justificación de su vida en conjunto, escrita como una autobiografía; en concreto, dada la larga relación de Platón con los tiranos de Siracusa, necesitaba defenderse a sí mismo contra la acusación de apoyar a la tiranía. Leída como auténtica, la *Carta Séptima* es un documento impresionante y estremecedor que nos acerca a Platón todo lo que seguramente podríamos esperar, y nos muestra a un hombre que no era solo un teórico, sino que quería comprobar si sus teorías eran viables en el mundo real(8).

También acepto la autenticidad de la *Carta Tercera* y la *Carta Octava*, que son coherentes con la *Carta Séptima* tanto estilísticamente como en los hechos que reflejan. La autenticidad de la *Carta Octava* también resulta más probable gracias a la publicación de un fragmento de papiro, que contiene un par de líneas de la Carta, que data de mediados del siglo III a.e.c(9). Distan mucho de ser tan extensas como la *Carta Séptima* —cada una de ellas ocupa unas seis páginas de Stephanus—, pero el factor decisivo es que parecen haber salido de la misma mano. Estas tres cartas se aceptan en general como auténticas por la mayoría de la minoría de estudiosos que creen que cualquiera de las cartas es auténtica. Lo que las distingue de las otras diez cartas de la colección es que estas son panfletos o manifiestos disfrazados de cartas; están pensadas para que las lean no solo sus destinatarios nominales sino también el público en general en Sicilia y Atenas. Platón hacía prácticamente lo mismo que su contemporáneo

Isócrates, quien también escribió una defensa autobiográfica de su vida y, así mismo, cartas abiertas sobre asuntos políticos, entre ellas una a Dionisio I, el primero de los tiranos de Siracusa a quien conoció Platón. Tanto la *Carta Séptima* como la *Octava* están dirigidas a los amigos del amigo y discípulo de Platón Dión, pero la *Carta Tercera* tiene como destinatario al tirano de Siracusa Dionisio II y consiste básicamente en una sucesión de hirientes reprimendas, seguramente como respuesta a un texto perdido en el que Dionisio difamaba a Platón. Por tanto, en conjunto, estas tres cartas, junto, en especial, a la *Vida de Dión*, de Plutarco (y a la *Vida de Dión,* de Cornelio Nepote, aunque este texto no añada gran cosa), constituirán la base de mi versión de las visitas de Platón a Siracusa, y la Carta Séptima también nos proporciona detalles sobre la vida anterior de Platón. El que Platón fuera a Sicilia no lo dudan ni siquiera quienes rechazan las cartas porque, aunque Plutarco extrae gran parte de sus datos de las mismas, también añade detalles que no se encuentran en ellas.

La abundancia de detalles con que contamos para estas visitas a Sicilia podría dar la impresión de que generan un lamentable desequilibrio: estamos mucho mejor informados sobre ellas que sobre la mayor parte del resto de su vida. Pero no creo que este desequilibrio resulte engañoso. Las visitas a Sicilia fueron excepcionales en lo que parece haber sido una vida por lo demás tranquila dedicada al estudio. Uno podría compararla con la vida J. R. R. Tolkien: aparte de los frutos de su brillante imaginación, llevó la vida ordinaria y sin sobresaltos de un catedrático de Oxford. Nosotros tenemos los escritos de Platón, conocemos sus intervenciones en Sicilia, y esos fueron los dos elementos más importantes en una vida por lo demás pacífica y aislada.

Los diálogos como fuente para la vida de Platón

Podemos sonsacar poco sobre la vida o la personalidad de Platón de los diálogos. No se trata solo de que, como en una obra dramática, Platón no hable ni una vez en nombre propio, sino también de que la tentativa es arriesgada. El filósofo escocés del siglo XVIII David Hume desarrolló una filosofía escéptica que sumió su cerebro en la confusión, tras haber demostrado, para su propia satisfacción, que ninguna teoría puede ser demostrada plenamente y que los datos de los sentidos no son fiables. Sin embargo, en *Un tratado de la naturaleza humana* confesó que en la vida real él se despojaba de la imagen de escéptico que adoptaba en sus textos filosóficos: «Mas, afortunadamente, sucede que, ya que la razón es incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza por sí sola se basta para ese propósito y me cura de esta melancolía y delirio filosóficos... Como, echo una partida de backgammon, converso, me divierto con mis amigos...».

En resumen, a veces es difícil deducir gran cosa acerca de un escritor a partir de su obra. Vladimir Nabokov, el autor de *Lolita*, no estaba obsesionado con las chicas menores de edad. Platón es sobre todo famoso por sostener la opinión de que la única realidad ontológica radica en las Formas(10). Las entidades inmateriales que nos permiten identificar las cosas de este mundo y pensar con conceptos. Pero estoy seguro de que cuando se golpeó un dedo contra una roca su primer pensamiento no fue «esta roca es irreal». Y aparte de la dificultad de diferenciar al leer el carácter de un escritor de su personaje literario, está además la dificultad frecuente de decidir qué pensaba exactamente Platón sobre diversas cuestiones, incluso fundamentales. Sin embargo, el riesgo de diferenciar las características de Platón de su obra escrita tuve que asumirlo de vez en

cuando; lo hice lo menos que pude, pero se trata de un riesgo que deben asumir todos los biógrafos de escritores.

La política, con una atención especial al liderazgo político, fue uno de los intereses principales de Platón, sobre todo porque había sido uno de los intereses principales de su maestro Sócrates. Platón no solo dedicó la *República* y las *Leyes* al tema, lo que en conjunto supone casi el cuarenta por ciento de su producción total, sino también su tercera obra más larga (*Gorgias*) y la de mediana extensión el *Político*. Luego hay elementos políticos en varios diálogos más, en especial en *Menéxeno*, *Critón* y *Critias*. Dado que la política es un tema del mundo real (a diferencia de la metafísica), y dado que Platón dedicó mucho tiempo a intentar establecer personalmente un liderazgo responsable en la gran ciudad siciliana de Siracusa, rastreé sus opiniones sobre ciertas cuestiones políticas, en concreto el liderazgo y la relación entre liderazgo y ley, en tanto que puede considerarse razonablemente que influyeron y fueron influidos por las circunstancias de su vida. La política, por tanto, ocupó un lugar más importante en este libro que otras ramas de la filosofía, y, dado que la política y la ética (cómo deberían vivir las personas) estaban entrelazadas en la filosofía antigua, también me acerqué a la ética de Platón. Son ramas de la filosofía con aplicación práctica, aptas para mencionarse en una biografía.

¿Y las referencias a sucesos contemporáneos en los diálogos? ¿Qué nos dicen de la secuencia de la vida de Platón? La cosecha aquí es escasa. Varios diálogos —cito en orden dramático: *Teeteto*, *Eutifrón*, el *Sofista*, el *Político*, *Apología de Sócrates*, *Critón* y *Fedón*— se refieren a los preliminares del juicio de Sócrates, al juicio en sí, y al periodo que pasó en prisión en 399, esperando la muerte. Por tanto, fueron escritos después del 399. Donde el resto de los diálogos tienen una ubicación reconocible, sus

fechas dramáticas se sitúan en el siglo quinto, durante la vida de Sócrates, de manera que no nos dicen nada sobre las fechas de su escritura. Pero hay unas pocas referencias anacrónicas a sucesos del siglo IV(11). Así que sabemos que las *Leyes*, o una parte al menos, fue una obra de vejez porque se refiere a un suceso de la década de 350. *Menéxeno* se refiere a la Paz de Antálcidas de 386, que puso fin a la Guerra de Corinto, y el *Banquete* a un suceso de 385/84. *Teeteto* se refiere a la muerte de Teeteto a causa de la disentería y las heridas de una batalla en 391(12). *Filebo* se refiere a unas opiniones de Eudoxo de Cnido, que fue a Atenas a estudiar, investigar y enseñar en la Academia de Platón *c*. 370; *Menón* parece referirse a un panfleto antisocrático publicado *c.* 390.

En un par de ocasiones, Platón revela su edad. En la *República*, afirma que los gobernantes filósofos de su ciudad-estado imaginaria deben tener al menos cincuenta años, y parece improbable que hubiera escrito ese comentario a no ser que él mismo tuviera esa edad. De modo similar, las *Leyes* pretende ser una conversación entre tres ancianos, y, en cierto momento, Platón sugiere, paradójicamente, «En la juventud la vista de todos es menos aguda, pero en la vejez no podría serlo más»(13). Y eso viene a ser toda la ayuda directa que nos proporcionan los propios diálogos para determinar las etapas de la carrera como escritor de Platón. Los diálogos ocupan un universo de ficción creado por Platón, ubicado, vagamente, en la Atenas del siglo V y centrado en Sócrates, pero que presta poca atención al mundo exterior.

En los diálogos, Platón se refiere a sí mismo solo tres veces, pero ninguno de esos fragmentos resulta muy informativo. Nos enteramos, gracias a dos menciones en la *Apología de Sócrates*, de que estuvo presente en el juicio de Sócrates en 399 y de que fue uno de los que se ofreció a ayudarle a pagar su multa, si es que el tribunal decidía castigarlo con una

multa(14); y en el *Fedón* menciona que una enfermedad le impidió estar con Sócrates el último día de su vida en prisión.

Aparte de lo anterior, Platón resulta más o menos invisible en los diálogos. A menudo se borra completamente: el texto de *Teeteto*, por ejemplo, se dice que es obra de Euclides de Mégara, haciendo que Platón sea un simple copista no reconocido. La razón principal de este distanciamiento está justificada: hace que nosotros, los lectores, evitemos la asunción inmediata de que un único punto de vista —el del autor— es digno de confianza. Como se afirma en los anónimos *Prolegómenos a la filosofía de Platón*: «En nuestras mentes, que se basan en el juicio, nos alineamos bien con el que cuestiona o bien con el cuestionado»(15). Nos vemos obligados a pensar por nuestra cuenta para decidir con quién estamos de acuerdo, e incluso a examinar nuestras propias creencias, a implicarnos en los textos y convertirnos nosotros mismos en filósofos, creando así un segundo diálogo paralelo al que estamos leyendo. Así Platón hace decir a Sócrates(16):

> Si seguís mi consejo, os preocuparéis poco de Sócrates y mucho más de la verdad. Si creéis que estoy diciendo la verdad, dadme la razón; pero, si no, oponeos a mí con cuanto argumento podáis reunir, cuidándoos de que, en mi entusiasmo, no nos engañe tanto a vosotros como a mí mismo, y me marche como una abeja que deja clavado su aguijón.

Esta sensación de que, como lectores, tomamos parte de hecho en los diálogos es la principal responsable del gran placer intelectual de leer a Platón. Sin embargo, tampoco hay que exagerar su anonimato; después de todo, los lectores siempre han sabido que estaban leyendo algo «de Platón». Platón siempre está presente en los diálogos, lo que pasa es que nunca es visible en ellos. Pero el que se borre a sí mismo significa que los diálogos no son una buena fuente para su vida y personalidad, y tenemos que depender en gran medida de las cartas auténticas o de fuentes externas,

complementadas por lo que sabemos de la sociedad y la historia atenienses contemporáneas. Nunca será posible escribir el tipo de biografía de Platón que sí puede escribirse de filósofos más recientes como Immanuel Kant o Bertrand Russell, de los que disponemos de una voluminosa correspondencia personal que detalle su vida diaria y su pensamiento; pero, pese a todas las dificultades y limitaciones, emerge un retrato del hombre.

Lista de los diálogos de Platón

Todas las obras de Platón se denominan convencionalmente «diálogos», aunque algunas de ellas apenas incluyan algún intercambio oral entre interlocutores, y una, la *Apología de Sócrates*, es una supuesta transcripción de los discursos que hizo en su defensa Sócrates, el maestro de Platón, durante su juicio en 399 a.e.c[2]. A lo largo del libro, utilizo los medios estándar de referencia precisa a los textos platónicos. Puedo referirme, por ejemplo, a *Lisis* 222a-c. Esos números y letras se remiten a las páginas y secciones de páginas de la edición de las obras de Platón de Henri Estienne (también conocido como Stephanus), que se publicó en Génova en 1578. Era una edición en tres volúmenes, cada uno con su propia paginación. A su vez, cada página se dividía en dos columnas, con el texto griego a la derecha y su traducción latina a la izquierda. Las columnas con el texto griego se dividían (habitualmente) en cinco secciones marcadas por Stephanus de la «a» a la «e». De manera que *Lisis* 222a-c es un fragmento de texto que abarcaba algunas o todas las secciones a-c de la página 222 en uno de los volúmenes de Stephanus (en este caso, del segundo). Esta convención se sigue en todas las ediciones de las obras de Platón y también se ajustan a ella los que escriben sobre el filósofo.

Disponemos de las obras completas de Platón. En la actualidad hay unanimidad casi absoluta entre los eruditos sobre qué diálogos son auténticos y cuáles no lo son. Según mis cuentas hay veintiocho auténticos. Es una buena cantidad de títulos, pero Platón no fue un escritor especialmente prolífico: estos veintiocho diálogos equivalen a poco más de 540.000 palabras(17), lo que viene a ser prácticamente lo mismo que *La broma infinita*, de David Foster Wallace. En cambio, tenemos alrededor de un millón de palabras salidas de la pluma de Aristóteles, y si dispusiéramos de sus obras perdidas, la cifra seguramente rayaría los tres millones. Pero la productividad no es el único criterio con el que juzgar a un autor; Platón fue creativo y original en cuanto escribió.

A continuación, sigue un listado alfabético de los diálogos genuinos, muchos de los cuales llevan como título el nombre de uno de los personajes principales que aparece en el texto. La mayoría de ellos tienen a Sócrates como conductor principal del debate.

Alcibíades, Primer
Apología de Sócrates
Banquete (o *Simposio*)
Cármides
Crátilo
Critias
Critón
Eutidemo
Eutifrón
Fedón
Fedro
Filebo

Gorgias
Hipias mayor
Hipias menor
Ion
Laques
Leyes
Lisis
Menéxeno
Menón
Parménides
Político (o Estadista)
Protágoras
República (el primer capítulo de la *República* probablemente salió a la luz como un diálogo breve separado llamado *Trasímaco*)
Sofista
Teeteto
Timeo

El corpus platónico contiene además otras obras. Dejando a un lado aquellas que fueron reconocidas como espurias incluso en la antigüedad, contamos con *Segundo Alcibíades*, *Clitofón*, *Epinomis*, *Hiparco*, *Rivales* (o *Amantes rivales*), *Minos* y *Teages*. De los anteriores, el *Segundo Alcibíades*, el *Hiparco*, los *Rivales* y el *Minos* ciertamente no son, diría yo, obras de Platón. El *Clitofón* y el *Teages* probablemente tampoco lo sean, pero tienen un considerable interés en tanto diálogos del siglo IV o principios del III, posiblemente redactados por miembros de la Academia de Platón, y lo mismo puede ser verdad para el *Hiparco*, los *Rivales* y el *Minos*. El *Epinomis*, una especie de apéndice a las *Leyes*, fue escrito por el estudiante

y secretario de Platón, el matemático Filipo de Opunte, como comentario y desarrollo de ciertas partes de las *Leyes* y el *Timeo*. En algún momento de los últimos doscientos años, casi todos los diálogos que doy como auténticos han sido considerados espurios por los eruditos, pero los dos que todavía son objeto de más sospechas son el *Primer Alcibíades* y el *Hipias Mayor*. Sobre la autenticidad de algunas de las cartas de Platón, *véanse* pp. 315-321.

Cronología

Para la cronología de las obras escritas de Platón, *véanse* pp. 115-139.

469 a.e.c. Nacimiento de Sócrates
431– 404 Guerra del Peloponeso
430 Nacimiento de Adimanto, hermano
429 Nacimiento de Glaucón, hermano
426 Nacimiento de Potone, hermana
424 o 423 Nacimiento de Platón
423 Muerte de Aristón, padre
422 Perictione (madre) se casa con Pirilampo
421 Nacimiento de Antifonte, hermanastro
413 Muerte de Pirilampo
411– 410 Régimen oligárquico en Atenas
407 Nacimiento de Espeusipo, sobrino
404 Acaba la Guerra del Peloponeso con la derrota de Atenas
404– 403 Régimen de los Treinta Tiranos en Atenas; Platón llega a la edad adulta
399 Juicio y muerte de Sócrates
c. 396 Platón con Euclides en Mégara

395–386 Guerra de Corinto

390 (década) Primeros diálogos escritos, y proto-*República*

384 Platón con pitagóricos en Italia meridional; conoce a Dión y a Dionisio I en Siracusa

383 Fundación de la Academia en Atenas

370 (década) Eudoxo se une a la Academía

367 Aristóteles llega a Atenas

366–365 Segunda visita de Platón a Siracusa, para ver a Dión y a Dionisio II

361–360 Tercera visita de Platón a Siracusa

359 Filipo II asciende al trono de Macedonia

357 Dión toma el poder en Siracusa

354 Asesinato de Dión.

349 ¿Visita de Platón a la Italia meridional?

347 Muerte de Platón; Espeusipo escolarca de la Academia

338 Jenócrates escolarca de la Academia

86 Destrucción (?) de la Academia por las tropas romanas de Sulla

529 e.c. El emperador Justiniano ordena el cierre de la Academia y otras escuelas de filosofía pagana

Lecturas complementarias

Dado que este libro pretende ser una introducción a Platón tanto como una biografía, una bibliografía razonablemente extensa parece conveniente para guiar a los lectores en estudios complementarios. Los textos secundarios sobre Platón son abundantes. Lo que sigue es solo una pequeña selección de obras escritas en inglés, pero son las suficientes para recoger una gama de interpretaciones diversas, incluidas aquellas con las que no coincido. Aparte de las obras concretas pertinentes para los temas que se plantean en el libro, me he centrado sobre todo en obras generales más que en libros dedicados a diálogos o temas sueltos, y en obras aptas para principiantes o conocedores superficiales de la filosofía y la literatura. Donde incluyo un volumen de ensayos editado, debe de darse por supuesto que al menos varios de los ensayos que contiene el volumen son dignos de ser leídos, de manera que no he incluido los ensayos por separado[3].

Traducciones de Platón

Hay muchas buenas traducciones recientes de obras de Platón, la mayoría de ellas también anotadas y con útiles introducciones a diálogos individuales. Muchos editores ofrecen esas traducciones, pero destacan

cuatro: Oxford University Press, por su serie Oxford World's Classics y la serie Claredon Plato; Penguin Books, por Penguin Classics; Cambridge University Press, por Cambridge Texts in the History of Philosophy y Cambridge Texts in the History of Political Thought; y Hackett; yo mismo he traducido dieciséis de los diálogos de Platón en once volúmenes para Oxford University Press, Penguin y Cambridge University Press. Hackett también ha publicado un volumen único con las obras completas: J. M. Cooper and D. S. Hutchinson (eds.), *Plato: Complete Works* (Hackett, 1997). Los lectores que solo busquen los pasajes principales encontrarán una buena selección en T. Chappell, *The Plato Reader* (Edinburgh University Press, 1996).

Traducciones de otros pensadores

Presocráticos: R. Waterfield, *The First Philosophers: The Presocratics and Sophists* (Oxford University Press, 2000), o J. Barnes, *Early Greek Philosophy* (Penguin, 1987).

Sofistas: adermás de Waterfield, *The First Philosophers* (encima), J. Dillon y T. Gergel, *The Greek Sophists* (Penguin, 2003). Abarcando una esfera más amplia que los sofistas, pero más centrados: M. Gagarin y P. Woodruff, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists* (Cambridge University Press, 1995).

Socráticos: G. Boys- Stones y C. Rowe, *The Circle of Socrates: Readings in the First- Generation Socratics* (Hackett, 2013).

Isócrates: J.D. Mikalson, *The Essential Isocrates* (University of Texas Press, 2022).

Traducciones de biografías de Platón antiguas

Anónimos: L.G. Westerink, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy* (North Holland Publishing, 1962).

Apuleyo: R.C. Fowler, *Imperial Plato: Albinus, Maximus, Apuleius* (Parmenides, 2016).

Diógenes Laercio: P. Mensch (trad.) y J. Miller (ed.), *Diogenes Laertius: Lives of the Eminent Philosophers* (Oxford University Press, 2018; ed. de bolsillo 2020), o S. White, *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers: An Edited Translation* (Cambridge University Press, 2021).

Hesiquio: online audio texto: https:// arch ive.org/ deta ils/ hesychius (publicado en 2016).

Olimpiodoro: M. Griffin, *Olympiodorus: Life of Plato and On Plato, First Alcibiades 1– 9* (Bloomsbury, 2015).

Filodemo: P. Kalligas y V. Tsouna, *"Philodemus' History of the Philosophers: Plato and the Academy* (PHerc. 1021 y 164)," en P. Kalligas, C. Balla, E. Baziotopoulou- Valavani, y V. Karasmanis (eds.), *Plato's Academy: Its Workings and Its History* (Cambridge University Press, 2020), 276– 383. Pero el texto será sustituido por K. Fleischer, *Philodems Geschichte der Akademie: Edition, Übersetzung, Kommentar* (Brill, 2023).

Otras fuentes importantes para la vida de Platón

Plutarco, *Vida de Dión*. en I. Scott- Kilvert y T. Duff, Plutarch: *The Age of Alexander* (Penguin, 2011).

Cornelio Nepote, *Life of Dion*, en J.C. Rolfe (ed.), *Cornelius Nepos* (Harvard University Press, 1929). También disponible online en www.attalus.org/ translate/ nepos10.html.

Historia y cultura

J. Billings, *The Philosophical Stage: Drama and Dialectic in Classical Athens* (Princeton University Press, 2021).

B. Caven, *Dionysius I: War- Lord of Sicily* (Yale University Press, 1990).

K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, nueva ed., con prólogos de S. Halliwell, M. Masterson, y J. Robson (Bloomsbury, 2016).

M. Golden, *Children and Childhood in Classical Athens*, 2ª ed. (Johns Hopkins University Press, 2015).

S. Goldhill, *The Invention of Prose* (Oxford University Press, 2002).

W.V. Harris, *Ancient Literacy* (Harvard University Press, 1989).

M. Joyal, I. McDougall, y J.C. Yardley, *Greek and Roman Education: A Sourcebook* (Routledge, 2009).

C.H. Kahn, "Writing Philosophy: Prose and Poetry from Thales to Plato", en H. Yunis (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece* (Cambridge University Press, 2003), 139–161.

C. Moore, *Calling Philosophers Names: On the Origin of a Discipline* (Princeton University Press, 2019).

J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule* (Princeton University Press, 1998).

T.E. Rihll, "Teaching and Learning in Classical Athens", *Greece & Rome* 50 (2003): 168– 90.

A. Rubel, *Fear and Loathing in Ancient Athens: Religion and Politics during the Peloponnesian War*, trad. M. Vickers y A. Piftor (Acumen,

2014).
L. Sanders, *The Legend of Dion* (Edgar Kent, 2008).
E. Turner, *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries* (Lewis, 1952).
R. Waterfield, *Creators, Conquerors, and Citizens: A History of Ancient Greece* (Oxford University Press, 2018).
H. Yunis, Taming *Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens* (Cornell University Press, 1996).

Los presocráticos

P. Curd, "Presocratic Philosophy", en Edward N. Zalta (ed.), Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edición de otoño de 2020 Edition), https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/presocratics/ .
G.S. Kirk, J.E. Raven, y M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2ª ed. (Cambridge University Press, 1983).
R.D. McKirahan, *Philosophy before Socrates*, 2ª ed. (Hackett, 2010).
J. Warren, *Presocratics* (Acumen; University of California Press, 2007).

Pitagorismo

G. Cornelli, R. McKirahan, y C. Macris (eds.), *On Pythagoreanism* (De Gruyter, 2013).
C.A. Huffman, *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King* (Cambridge University Press, 2005).
C.A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism* (Cambridge University Press, 2014).

C.H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History* (Hackett, 2001).

Los sofistas

M. Bonazzi, *The Sophists* (Cambridge University Press, 2020).

W.K.C. Guthrie, *The Sophists* (Cambridge University Press, 1971) = Primera parte de *A History of Greek Philosophy*, vol. 3, *The Sophists and Socrates* (Cambridge University Press, 1969).

G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge University Press, 1981).

C. Moore y J. Billings (eds.), *The Cambridge Companion to the Sophists* (Cambridge University Press, 2022).

C.C.W. Taylor, y Mi- Kyoung Lee, "The Sophists", en Edward N. Zalta (ed.), Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edición de otoño de 2020), https://plato.stanford.edu/archives/ fall2020/entries/sophists/ .

H. Tell, Plato's *Counterfeit Sophists* (Center for Hellenic Studies, 2011).

Sócrates

J. Bussanich y N.D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates* (Bloomsbury, 2013).

W.K.C. Guthrie, *Socrates* (Cambridge University Press, 1971) = Segunda parte de *A History of Greek Philosophy*, vol. 3, *The Sophists and Socrates* (Cambridge University Press, 1969).

D.R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates* (Cambridge University Press, 2011).

D. Nails, y S. Monoson, “Socrates”, en Edward N. Zalta (ed.), Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edición de verano de 2022 Edition), https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/ socrates/ .

S. Peterson, “Plato’s Reception of Socrates: One Aspect”, en C. Moore (ed.), *Brill’s Companion to the Reception of Socrates* (Brill, 2019), 98–123.

W.J. Prior, *Socrates* (Polity, 2019).

G. Rudebusch, *Socrates* (Wiley- Blackwell, 2009).

C.C.W. Taylor, Socrates: A Very Short Introduction (Oxford University Press, 1998).

R. Waterfield, Why Socrates Died: Dispelling the Myths (Faber, 2009).

Los socráticos

F. Decleva Caizzi, “Minor Socratics”, en M.L. Gill y P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy* (Blackwell, 2006), 119– 35.

A. Ford, “The Beginnings of Dialogue: Socratic Discourses and Fourth-Century Prose”, en S. Goldhill (ed.), *The End of Dialogue in Antiquity* (Cambridge University Press, 2008), 29– 44. A. Ford, “*Sōkratikoi logoi* in Aristotle and Fourth- Century Theories of Genre,” *Classical Philology* 105 (2010): 221– 35.

D.M. Johnson, *Xenophon’s Socratic Works* (Routledge, 2021).

S. Prince, *Antisthenes of Athens: Texts, Translations, and Commentary* (University of Michigan Press, 2015).

H.D. Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics* (Croom Helm, 1983).

L. Rossetti, “The Context of Plato’s Dialogues”, en A. Bosch-Veciana y J. Monserrat-Molas (eds.), *Philosophy and Dialogue: Studies in Plato’s Dialogues*, vol. 1 (Barcelonesa d’Edicions, 2007), 15– 31.

L. Stavru and C. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue* (Brill, 2018).

R. Waterfield, "Xenophon's Socratic Mission", en C. Tuplin (ed.), *Xenophon and His World* (Steiner, 2004), 79– 113.

U. Zilioli, *The Cyrenaics* (Acumen, 2012).

U. Zilioli (ed.), *From the Socratics to the Socratic Schools: Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology* (Routledge, 2015).

Isócrates

R. Johnson, "Isocrates' Methods of Teaching", *American Journal of Philology* 80 (1959): 25–36.

M. McCoy, "Alcidamas, Isocrates, and Plato on Speech, Writing, and Philosophical Rhetoric", *Ancient Philosophy* 29 (2009): 45–66.

K. Morgan, "The Education of Athens: Politics and Rhetoric in Isocrates and Plato", en T. Poulakos y D. Depew (eds.), *Isocrates and Civic Education* (University of Texas Press, 2004), 125– 54.

D.J. Murphy, "Isocrates and the Dialogue", *Classical World* 106 (2013): 311– 53.

E.J. Power, "Class Size and Pedagogy in Isocrates' School", *History of Education Quarterly* 6 (1966): 22– 32.

T. Wareh, *The Theory and Practice of Life: Isocrates and the Philosophers* (Center for Hellenic Studies, 2012).

La academia temprana

W.H.F. Altman, *Plato and Demosthenes: Recovering the Old Academy* (Lexington Books, 2022).

M. Baltes, “Plato’s School, the Academy”, *Hermathena* 155 (1993): 5–26.

F.A.G. Beck, *Greek Education*, 450– 350 BC (Methuen, 1964).

P.A. Brunt, “Plato’s Academy and Politics” en *Studies in Greek History and Thought* (Oxford University Press, 1993), 282– 342.

H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy* (University of California Press, 1945).

A.- H. Chroust, “Plato’s Academy: The First Organized School of Political Science in Antiquity”, *Review of Politics* 29 (1967): 25– 40.

R.M. Dancy, *Two Studies in the Early Academy* (State University of New York Press, 1991).

R.M. Dancy, “Speusippus”, en Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición de otoño de 2021, https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/speusippus/ .

R.M. Dancy, “Xenocrates”, en Edward N. Zalta (ed.), Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edición de verano de 2021), https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/xenocra tes/ .

D.R. Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle* (Thames and Hudson, 1970).

J. Dillon, *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347– 274 BC)* (Oxford University Press, 2003).

D. El Murr, “The Academy from Plato to Polemo”, en L. Perilli and D. Taormina (eds.), *Ancient Philosophy: Textual Paths and Historical Explanations* (Routledge, 2018), 337– 53.

D. Frede, “A Superannuated Student: Aristotle and Authority in the Academy”, en J. Bryan, R. Wardy, y J. Warren (eds.), *Authors and*

Authority in Ancient Philosophy (Cambridge University Press, 2018), 78–101.

F. Fronterotta, “Eudoxus and Speusippus on Pleasure (according to Aristotle): A Debate in the Ancient Academy”, *Revue de Philosophie Ancienne* 4 (2018): 39–72.

H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus* (Oxford University Press, 1980).

P. Kalligas, C. Balla, E. Baziotopoulou-Valavani, y V. Karasmanis (eds.), *Plato’s Academy: Its Workings and Its History* (Cambridge University Press, 2020).

H.I. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, trad. G. Lamb (Sheed and Ward, 1956).

C. Natali, *Aristotle: His Life and School*, ed. D.S. Hutchinson (Princeton University Press, 2013).

A.F. Natoli, *The Letter of Speusippus to Philip II* (Steiner, 2004).

A. Nehamas, “The Academy at Work: The Target of Dialectic in Plato’s Parmenides”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 57 (2019): 121– 52.

T.J. Saunders, “The RAND Corporation in Antiquity? Plato’s Academy and Greek Politics”, en J. Betts, J. Hooker, y J. Green (eds), *Studies in Honour of T.B.L. Webster*, vol. 1 (Bristol Classical Press, 1986), 200–210.

E. Schütrumpf (ed.), *Heraclides of Pontus:Text and Translation* (Transaction, 2008).

D. Sedley, “Xenocrates’ Invention of Platonism”, en M. Erler, J.E. Hessler, y F.M. Petrucci (eds.), *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition* (Cambridge University Press, 2021), 12– 37.

L. Trelawny-Cassity, “Plato: The Academy”, *Internet Encyclopedia of Philosophy* https://iep.utm.edu/academy.

E. Watts, “Creating the Academy: Historical Discourse and the Shape of Community in the Old Academy”, *Journal of Hellenic Studies* 127 (2007): 106– 22.

S.A. White, “Socrates at Colonus: A Hero for the Academy”, en N.D. Smith and P.B. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy* (Oxford University Press, 2000), 151– 75.

R.E. Wycherley, “Peripatos: The Athenian Philosophical Scene II”, *Greece & Rome* 9 (1962): 2– 21.

L. Zhmud, “Plato as ‘Architect of Science’”, *Phronesis* 43 (1998): 211– 44.

Platón: cartas y detalles biográficos

G.J.D. Aalders, “The Authenticity of the Eighth Platonic Epistle Reconsidered”, *Mnemosyne* 22 (1969): 233– 57.

R.S. Bluck, *Plato’s Seventh and Eighth Letters* (Cambridge University Press, 1947).

G. Boas, “Fact and Legend in the Biography of Plato”, *Philosophical Review 57* (1948): 439– 57.

C.M. Bowra, “Plato’s Epigram on Dion’s Death”, *American Journal of Philology* 59 (1938): 394– 404.

M.F. Burnyeat y M. Frede, *The Pseudo- Platonic Seventh Letter*, ed. D. Scott (Oxford University Press, 2015).

J. Dillon, “Aristoxenus’ Life of Plato”, en C.A. Huffman (ed.), *Aristoxenus of Tarentum: Discussion* (Transaction, 2012), 283– 96.

L. Edelstein, *Plato’s Seventh Letter* (Brill, 1966).

M.C. Farmer, “Playing the Philosopher: Plato in Fourth- Century Comedy”, *American Journal of Philology* 138 (2017): 1– 41.

M.I. Finley, “Plato and Practical Politics,” en *Aspects of Antiquity*, 2ª ed. (Penguin, 1977).

M.I. Finley, “Plato, Dion and Dionysius II”, en *Ancient Sicily*, 2ª ed. (Chatto & Windus, 1979), 88– 93.

P. Gooch, “The Celebration of Plato’s Birthday”, *Classical World* 75 (1982): 239– 40.

N. Gulley, “The Authenticity of Plato’s Epistles”, en K. von Fritz (ed.), *Pseudepigrapha I* (Fondation Hardt, 1972), 103– 30.

R. Hackforth, *The Authorship of the Platonic Epistles* (Manchester University Press, 1913; repr., Olms, 1985). las citas se refieren a la edición de Olms.

T.H. Irwin, “The Inside Story of the Seventh Platonic Letter: A Sceptical Introduction”, *Rhizai* 2 (2009): 127– 60.

N.F. Jones, “Plato: Deme, Place of Residence, and Urban Outlook”, en *Rural Athens under the Democracy* (University of Pennsylvania Press, 2004), 235– 45.

C.H. Kahn, crítica de *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, por M.F. Burnyeat y M. Frede, ed. D. Scott, Notre Dame Philosophical Reviews, 9 de noviembre, 2015, https://ndpr.nd.edu/news/the- pseudo-platonic-seventh-let ter/ .

G.E.R. Lloyd, “Plato and Archytas in the Seventh Letter”, *Phronesis* 35 (1990): 159– 74.

W. Ludwig, “Plato’s Love Epigrams”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 4 (1963): 59– 82.

D. Massimo, “Defining a ‘Ps.-Plato’ Epigrammatist”, en R. Berardi, M. Filosa, y D. Massimo (eds.), *Defining Authorship, Debating Authenticity: Problems of Authority from Classical Antiquity to the Renaissance* (De Gruyter, 2020), 47– 66.

G.R. Morrow, *Plato: Epistles* (Bobbs- Merrill, 1962).

D. Nails, *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics* (Hackett, 2002).

N. Notomi, "Plato, Isocrates, and Epistolary Literature: Reconsidering the Seventh Letter in Its Context", *Plato Journal* 23 (2022): 67– 79.

J.A. Notopoulos, "The Name of Plato", *Classical Philology* 34 (1939): 135– 45.

J.A. Notopoulos, "Porphyry's Life of Plato", *Classical Philology* 35 (1940): 284– 93.

J.A. Notopoulos, "Plato's Epitaph", *American Journal of Philology* 63 (1942): 272– 93.

W.H. Porter, "The Sequel of Plato's First Visit to Sicily", *Hermathena* 61 (1943): 46– 55.

F. Poulsen, "A New Portrait of Plato", *Journal of Hellenic Studies* 40 (1920): 190– 96.

H. Reid y M. Ralkowski (eds.), *Plato at Syracuse: Essays on Plato in Western Greece* (Parnassos, 2019).

A.S. Riginos, *Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato* (Brill, 1976).

L. Sanders, "Nationalistic Recommendations and Policies in the Seventh and Eighth Platonic Epistles", *Ancient History Bulletin* 8 (1994): 76– 85.

L. Tarán, "Plato's Alleged Epitaph", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 24 (1984): 63– 82.

M. Trapp, crítica de *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, por M.F. Burnyeat y M. Frede, ed. D. Scott, *Histos* 10 (2016): 76– 87, https://research.ncl.ac.uk/ histos/documents/2016RD08TrapponFredeBurnyeat.pdf).

G. Verhasselt, “Philodemus’ Excerpt from Dicaerchus on Plato in the *Historia Academicorum* (PHerc. 1021, coll. 1*- 1– 2): Edition, Translation, and Commentary”, *Cronache Ercolanesi* 47 (2017): 55– 72.

M. Ypsilanti, “Lais and Her Mirror”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 49 (2006): 193– 212.

Platón y la política

G.J.D. Aalders, “Political Thought and Political Programs in the Platonic Epistles”, en K. von Fritz (ed.), *Pseudepigrapha I* (Fondation Hardt, 1972), 145– 75.

D. Allen, “Culture War: Plato and Athenian Politics, 350– 330 BC”, en C. Tiersch (ed.), *Die Athenische Demokratie im. 4. Jahrhundert: Zwischen Modernisierung und Tradition* (Steiner, 2016), 279– 92.

C. Bobonich, *Plato’s Utopia Recast: His Later Ethics and Politics* (Oxford University Press, 2002).

J.R. Cohen, “Rex aut Lex”, *Apeiron* 29 (1996): 145– 61.

G.C. Field, “Plato’s Political Thought and Its Value Today”, *Philosophy* 16 (1941): 227– 41.

G. Klosko, *The Development of Plato’s Political Theory*, 2ª ed. (Oxford University Press, 2006).

M. Lane, “Plato’s Political Philosophy”, en M.L. Gill y P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy* (Blackwell, 2006), 170– 91.

V.B. Lewis, “Politeia kai Nomoi: On the Coherence of Plato’s Political Philosophy”, *Polity* 31 (1998): 331– 49.

V.B. Lewis, “The Seventh Letter and the Unity of Plato’s Political Philosophy”, *Southern Journal of Philosophy* 38 (2000): 231– 50.

S. Monoson, *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy* (Princeton University Press, 2000).

C.J. Rowe y M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (Cambridge University Press, 2000).

M. Schofield, "The Disappearing Philosopher King,", en *Saving the City: Philosopher- Kings and Other Classical Paradigms* (Routledge, 1999), 31– 50.

M. Schofield, *Plato: Political Philosophy* (Oxford University Press, 2006).

T. Shiell, "The Unity of Plato's Political Thought,", *History of Political Thought* 12 (1991): 377– 90.

Ordenación de los diálogos

Además de las fuentes recogidas en esta sección, varios libros listados en la sección siguiente «Platón en general» tiene capítulos pertinentes, en especial Annas y Rowe 2002, y Nails 1995.

W.H.F. Altman, "The Reading Order of Plato's Dialogues", *Phoenix* 64 (2010): 18– 51.

L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues* (Cambridge University Press, 1990).

J. Howland, "Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology", *Phoenix* 45 (1991): 189– 214.

G. Ledger, *Re-Counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style* (Oxford University Press, 1989).

C. Poster, "The Idea(s) of Order of Platonic Dialogues and Their Hermeneutic Consequences", *Phoenix* 52 (1998): 282– 98.

Platón en general

He marcado con un asterisco algunos libros que servirían como aceptables puntos de partida para el estudio de Platón. Recomiendo en especial los libros de Evans y Mason.

J. Annas, *Platonic Ethics Old and New* (Cornell University Press, 1999).

*J. Annas, *Plato: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2003).

J. Annas, *Virtue and Law in Plato and Beyond* (Oxford University Press, 2017).

J. Annas y C.J. Rowe (eds.), *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient* (Center for Hellenic Studies, 2002).

J.A. Arieti, *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama* (Rowman & Littlefield, 1991).

H.H. Benson (ed.), *A Companion to Plato* (Blackwell, 2006).

J. Beversluis, "A Defence of Dogmatism in the Interpretation of Plato", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 31 (2006): 85– 111.

D.L. Blank, "The Arousal of Emotion in Plato's Dialogues", *Classical Quarterly* 43 (1993): 428–39.

R. Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues* (Cambridge University Press, 2002).

T.C. Brickhouse y N.D. Smith, Plato's Socrates (Oxford University Press, 1994).

L. Brisson, *Plato the Myth Maker*, trad. G. Naddaf (University of Chicago Press, 1998).

R. Brock, "Plato and Comedy," en E. Craik (ed.), *"Owls to Athens": Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover* (Oxford University Press, 1990), 39–49.

M.F. Burnyeat, “Plato on Why Mathematics Is Good for the Soul”, en T. Smiley (ed.), *Mathematics and Necessity: Essays in the History of Philosophy* (Oxford University Press, 2000), 1– 81.

N.G. Charalabopoulos, *Platonic Drama and Its Ancient Reception* (Cambridge University Press, 2012).

D. Clay, *Platonic Questions: Dialogues with the Silent Philosopher* (Pennsylvania State University Press, 2000).

C. Collobert, P. Destrée, y F.J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths* (Brill, 2012).

J.A. Corlett, *Interpreting Plato’s Dialogues* (Parmenides, 2006).

A.K. Cotton, *Platonic Dialogue and the Education of the Reader* (Oxford University Press, 2014).

I.M. Crombie, *An Examination of Plato’s Doctrines*, 2 vols. (Routledge & Kegan Paul, 1962, 1963).

*I.M. Crombie, Plato: *The Midwife’s Apprentice* (Routledge & Kegan Paul, 1964).

*D. Ebrey y R. Kraut (eds.), *The Cambridge Companion to Plato*, 2ª ed. (Cambridge University Press, 2022).

*J.D.G. Evans, *A Plato Primer* (Acumen, 2010).

G.C. Field, *Plato and His Contemporaries: A Study in Fourth-Century Life and Thought*, 3ª ed. (Methuen, 1967).

J. Findlay, *Plato: The Written and Unwritten Doctrines* (Routledge & Kegan Paul, 1974).

G. Fine (ed.), *Plato*, 2 vols. (Oxford University Press, 1999).

*G. Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, 2ª ed. (Oxford University Press, 2019).

M. Finkelberg, *The Gatekeeper: Narrative Voice in Plato’s Dialogues* (Brill, 2019).

K. Gaiser, “Plato’s Enigmatic Lecture ‘On the Good’”, *Phronesis* 25 (1980): 5– 37.

L.P. Gerson, *From Plato to Platonism* (Cornell University Press, 2013).

L.P. Gerson, “The Myth of Plato’s Socratic Period”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 96 (2014): 403– 30.

C. Gill, “The Platonic Dialogue”, en M.L. Gill and P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy* (Blackwell, 2006), 136– 50.

C. Gill y M.M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato* (Oxford University Press, 1996).

*R.N. Goldstein, *Plato at the Googleplex: Why Philosophy Won’t Go Away* (Random House, 2014).

F.J. Gonzalez, *Dialectic and Dialogue: Plato’s Practice of Philosophical Inquiry* (Northwestern University Press, 1998).

F.J. Gonzalez (ed.), *The Third Way: New Directions in Platonic Studies* (Rowman & Littlefield, 1995).

J. Gordon, *Turning toward Philosophy: Literary Device and Dramatic Structure in Plato’s Dialogues* (Pennsylvania State University Press, 1999).

J.C.B. Gosling, *Plato* (Routledge & Kegan Paul, 1973).

A. Gregory, *Plato’s Philosophy of Science* (Duckworth, 2000).

*G.M.A. Grube, Plato’s Thought (Methuen, 1935).

*W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 4, *Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period* (Cambridge University Press, 1975).

*W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 5, *The Later Plato and the Academy* (Cambridge University Press, 1978).

P. Hadot, *What Is Ancient Philosophy?*, trad. M. Chase (Harvard University Press, 2002).

*R.M. Hare, *Plato* (Oxford University Press, 1982).

R. Hathaway, “Skeptical Maxims about the ‘Publication’ of Plato’s Dialogues”, en R. Freis (ed.), *The Progress of Plato’s Progress* (ΑΓΩΝ Supplement 2, 1969), 28– 42.

R. Hunter, *Plato and the Traditions of Ancient Literature: The Silent Stream* (Cambridge University Press, 2012).

D.A. Hyland, “Why Plato Wrote Dialogues”, *Philosophy and Rhetoric* 1 (1968): 38– 50.

T.H. Irwin, *Plato’s Ethics* (Oxford University Press, 1995).

T.H. Irwin, “Art and Philosophy in Plato’s Dialogues”, *Phronesis* 41 (1996): 335– 50.

C. Janaway, *Images of Excellence: Plato’s Critique of the Arts* (Oxford University Press, 1995).

W.A. Johnson, “Dramatic Frame and Philosophical Idea in Plato”, *American Journal of Philology* 119 (1998): 577– 98.

C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form* (Cambridge University Press, 1996).

C.H. Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature* (Cambridge University Press, 2013).

E. Kaklamanou, M. Pavlou, y A. Tsakmakis (eds.), *Framing the Dialogues: How to Read Openings and Closures in Plato* (Brill, 2021).

R. Kamtekar, *Plato’s Moral Psychology: Intellectualism, the Divided Soul, and the Desire for the Good* (Oxford University Press, 2017).

J. Klagge y N.D. Smith (eds.), *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues* (Oxford University Press, 1992).

*R. Kraut, *How to Read Plato* (Granta, 2008).

*R. Kraut, “Plato”, en Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición de primavera de 2022), https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/ entries/plato/ .

*R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge University Press, 1992).

A.A. Krentz, "Dramatic Form and Philosophical Content in Plato's Dialogues", *Philosophy and Rhetoric* 7 (1983): 32– 47.

*M. Lane, *Plato's Progeny: How Plato and Socrates Still Captivate the Modern Mind* (Duckworth, 2001).

A.G. Long, "Plato's Dialogues and a Common Rationale for Dialogue Form", en S. Goldhill (ed.), *The End of Dialogue in Antiquity* (Cambridge University Press, 2008), 45– 59.

A.G. Long, *Conversation and Self-Sufficiency in Plato* (Oxford University Press, 2013).

*S. Lovibond, "Plato's Theory of Mind", en S. Everson (ed.), *Psychology*, Companions to Ancient Thought 2 (Cambridge University Press, 1991), 35– 55.

*A.S. Mason, *Plato* (University of California Press; Acumen, 2010).

M.M. McCabe, *Plato and His Predecessors: The Dramatisation of Reason* (Cambridge University Press, 2000).

M. McCoy, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists* (Cambridge University Press, 2008).

*C. Meinwald, *Plato* (Routledge, 2016).

*A.I. Mintz, *Plato: Images, Aims, and Practices of Education* (Springer, 2018).

M.L. Morgan, *Platonic Piety: Philosophy and Ritual in Fourth-Century Athens* (Yale University Press, 1990).

G.R. Morrow, "Plato and Greek Slavery", *Mind* 48 (1939): 186– 201.

D. Nails, *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy* (Springer, 1995).

D. Nails y H. Thesleff, "Early Academic Editing: Plato's Laws", en S. Scolnicov y L. Brisson (eds.), *Plato's Laws: From Theory into Practice*

(Academia Verlag, 2003), 14– 29.

A. Nehamas, “Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato’s Demarcation of Philosophy from Sophistry”, en *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates* (Princeton University Press, 1999), 108– 22.

*A.W. Nightingale, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy* (Cambridge University Press, 1995).

A.W. Nightingale, *Philosophy and Religion in Plato’s Dialogues* (Cambridge University Press, 2021).

C. Partenie (ed.), *Plato’s Myths* (Cambridge University Press, 2009).

G. Press (ed.), *Plato’s Dialogues: New Studies and Interpretations* (Rowman & Littlefield, 1993).

G. Press (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity* (Rowman & Littlefield, 2000).

*G. Press (ed.), *The Continuum Companion to Plato* (Continuum, 2012).

W.J. Prior, *Unity and Development in Plato’s Metaphysics* (Croom Helm, 1985).

W.J. Prior, “Why Did Plato Write Socratic Dialogues?”, en M.L. McPherran (ed.), *Wisdom, Ignorance, and Virtue: New Essays in Socratic Studies* (Academic Printing & Publishing, 1997), 109– 23.

M. Ralkowski, “The Place of Doctrines in Plato’s Philosophy”, *Journal of Practical Philosophy* 8 (2007): 21– 26.

G. van Riel, *Plato’s Gods* (Ashgate, 2013).

C.J. Rowe, *Plato*, 2ª ed. (Bloomsbury, 2004).

C.J. Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing* (Cambridge University Press, 2007).

D. Russell, *Plato on Pleasure and the Good Life* (Oxford University Press, 2005).

R.B. Rutherford, *The Art of Plato* (Duckworth, 1995).

K. Sayre, *Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue* (University of Notre Dame Press, 1995).

M. Schofield, "When and Why Did Plato Write Narrated Dialogues?", en E. Moutsopoulos y M. Protopapas-Marneli (eds.), *Plato: Poet and Philosopher: In Memory of Ioannis N. Theodorakopoulos* (Academy of Athens Research Centre on Greek Philosophy, 2013), 87– 96.

*D. Sedley, "An Introduction to Plato's Theory of Forms", *Royal Institute of Philosophy*, Supplement 78 (2016): 3– 22.

D. Sedley, "Plato's Self- References", en B. Bossi y T.M. Robinson (eds.), Plato's Theaetetus Revisited (De Gruyter, 2020), 3– 9.

P. Shorey, *The Unity of Plato's Thought* (University of Chicago Press, 1903).

D. Sider, "Did Plato Write Dialogues before Socrates' Death?", *Apeiron* 14 (1980): 15– 18.

N.D. Smith (ed.), *Plato: Critical Assessments*, 4 vols. (Routledge, 1998).

T. Szlezák, *Reading Plato*, trad. G. Zanker (Routledge, 1999).

H. Tarrant, *Plato's First Interpreters* (Duckworth, 2000).

H. Tarrant, D.A. Layne, D. Baltzly, y F. Renaud (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity* (Brill, 2018).

V. Tejera, *Plato's Dialogues One by One: A Dialogical Interpretation* (University Press of America, 1999).

H. Thesleff, *Platonic Patterns: A Collection of Studies* (Parmenides, 2009).

*E.N. Tigerstedt, *Interpreting Plato* (Almqvist & Wiksell International, 1977).

N. Tuana (ed.), *Feminist Interpretations of Plato* (Pennsylvania State University Press, 1994).

I. Vasiliou, *Aiming at Virtue in Plato* (Cambridge University Press, 2008).

G. Vlastos, *Plato's Universe* (University of Washington Press, 1975).

K.M. Vogt, *Belief and Truth: A Skeptic Reading of Plato* (Oxford University Press, 2012).

C. Warne, *Arguing with Socrates: An Introduction to Plato's Shorter Dialogues* (Bloomsbury, 2013).

A. Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics* (Almqvist & Wiksell, 1955).

N.P. White, *Plato on Knowledge and Reality* (Hackett, 1976).

D. Wolfsdorf, *Trials of Reason: Plato and the Crafting of Philosophy* (Oxford University Press, 2008).

C.H. Zuckert, *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues* (University of Chicago Press, 2009).

Notas

Prefacio

(1) Pese a su título, El entretenido *Plato and Dionysus: A Double Biography* (1947), de Ludwig Marcuse, dista mucho de ser una verdadera biografía del filósofo ni, menos aún, una biografía *crítica*.

1. Creciendo en una Atenas en guerra

(1) Escribimos los años atenienses de este modo porque su Año Nuevo cae a mitad de nuestro verano (el día de la primera luna nueva después del solsticio de verano). Pero, siempre que es posible, también datamos los hechos según nuestro calendario gregoriano, remontándolo a la antigua Atenas; así decimos, por ejemplo, que la expedición ateniense a Sicilia se emprendió en 415.

(2) Jerónimo, *Contra Joviniano* I.42-43.

(3) Plutarco, *Moralia* 717a-b (*Charlas de sobremesa*); Porfirio, *Vida de Plotino* 2.40. También se nos dice, en los *Prolegómenos* de autor anónimo (6.16-18) que los atenienses solían celebrar colectivamente el nacimiento de Platón y cantar: «En este día los dioses regalaron a Platón a la humanidad».

(4) 348/7 + 81 = 429/8, pero los griegos contaban inclusivamente, de manera que, por ejemplo, si hoy es sábado, el sábado siguiente está a ocho días porque este sábado está incluido en el recuento como día uno.

(5) *Carta Séptima* 324b-d.

(6) Lo único bueno de la guerra fue que Tucídides la puso por escrito. Muchos consideran a Tucídides el mejor historiador que ha existido jamás.

(7) Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 6.89.6.

(8) Cita de la *República* 462a.b. Referencia a la *República* 422c-423a.

(9) *Timeo* 40 d-e.

(10) *República* 368a.

(11) *Véase también* la historia en las pp. 201-2.

(12) Podemos tener una pista confusa de la verdad en la historia (*Comentario sobre el primer Alcibíades* 2.36, de Olimpiodoro) de que fue uno de profesores, Aristón de Argos, quien inventó el supuesto apodo, Platón. Pero de hecho fue otro Aristón, su padre, el que le puso el nombre.

(13) *Cármides* 158a.

(14) El propio Platón, con los años, también manifestó su admiración por la constitución espartana; en la *Carta Octava* 354b-c y en las *Leyes* se mostraba tan impresionado por muchos aspectos de la sociedad espartana como para querer incorporarlos a su ciudad-estado imaginaria. Aun así, había otros aspectos que despreciaba.

(15) Jenofonte, *El banquete* 4.30-32.

(16) *Cármides* 155d-e.

(17) Aunque, en ese caso, no «se alegraba de ser gay», a juzgar por el número de ocasiones que, en los diálogos, condena el sexo entre hombres: *Fedro* 250e-251a, 253c-256e; la *República* 402e-403b; las *Leyes* 636c-d 836c-841e. Tanto Diógenes Laercio (*Vidas de filósofos ilustres* 3.31) como

Ateneo (*Banquete de los eruditos* 13.589c) afirman que estaba enamorado de una cortesana llamada Arqueanasa, pero probablemente sea una falsa inferencia del hecho de que un epigrama dedicado a Arqueanasa acabó atribuyéndosele en cierto momento.

(18) *Teages*, 122e.

(19) El diálogo *Amantes* se desarrolla en la escuela de Dionisio.

(20) Apuleyo, *Sobre Platón y su doctrina* 1.2.

(21) *Protágoras* 325c-e.

(22) *Menón* 93b-94c.

(23) Olimpiodoro, *Comentario sobre el primer Alcibíades de Platón* 2.53.

(24) *Gorgias* 502b-d.

(25) En la clasificación de ocupaciones que aparece en *Fedro* 248d-e, la poesía se sitúa en el sexto lugar, de un total de ocho, mientras que la filosofía es la primera.

(26) *República* 595c

(27) Curiosamente, cuando Apuleyo cita tres de los epigramas de Platón (no en su *Platón y su doctrina* sino en *Discurso sobre la magia en defensa propia* 10.6-9), solo cita el último verso de este poema. ¿Podría haber sido un epigrama de un solo verso por sí mismo?

(28) He traducido la versión encontrada en la *Vida de Apolonio* 1,24, de Filostrato, en lugar de la que aparece en la *Antología palatina*. La atribución de este poema a Platón se debe seguramente al hecho de que menciona el episodio histórico en el *Menéxeno* 240a-c y en las *Leyes* 698c-d.

(29) *Fedro* 245a.

(30) Aristóteles, *The Athenian Constitution* 42.1-2, traducción de P.J. Rhodes [*La constitución ateniense*]. Es posible que la obra no fuera escrita

por Aristóteles sino por uno de sus alumnos; o podría haberla redactado uno de estos a partir de sus notas.

(31) Rhodes, P.J. y R. Osborne, *Greek Historial Inscriptions, 404-323 a. de C.*, Oxford University Press, 2003, núm. 88.

(32) Anónimo, *Prolegómenos a la filosofía de Platón* 5.24-25.

(33) Es decir, por Dión: Plutarco, *Vida de Dión* 17.5. *Vida de Arístides* 1.4.

(34) *Leyes* 653d-658a

(35) Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 3.41-43. Diógenes incluyó seis testamentos en sus biografías de filósofos, y, hasta donde podemos saber (sobre todo con los testamentos peripatéticos), son auténticos.

(36) El testamento no dice qué va a pasar con la finca. Se encuentra en las cercanías del distrito donde estaba la Academia, y algunos estudiosos incluso creen que es la finca donde se ubicaba, pero parece improbable. Si Platón hubiera incluido la Academia en el testamento, habría mencionado la biblioteca y otros elementos de valor. Así que se trata de una finca privada. Y presumiblemente se la legó con todo lo demás a Adimanto.

(37) *República* 494a-496a.

(38) *República* 378d.

(39) *Fedro* 279c.

(40) El principal texto sobre estos puntos se encuentra en el libro décimo de las *Leyes*.

(41) *República* 500c. *Teeteto* 476b-c. *Fedro* 253b, *Timeo* 90d *Leyes* 716c.

(42) *Fedro* 249a.

(43) *Leyes* 897c

(44) *Fedro* 245b, 248b.

(45) *Fedro* 249c.

(46) Para estas y otras anécdotas, *véase* Riginos (incluido en las «Lecturas complementarias» de la bibliografía al final del libro. En la sección sobre «Platón: cartas y detalles biográficos»).

2. El entorno intelectual

(1) En un momento dado (*Leyes* 811c-812a), incluso llega a sugerir que su propia obra de tono moralizador sería un material apropiado para la educación infantil. Tal vez la sugerencia más importante que hace sea que el entorno educativo de los niños debía de ser más «alegre que autoritario» (la *República* 536e-537a). Se dan algunos ejemplos en las *Leyes* 819b-c de esta enseñanza divertida de las matemáticas.

(2) Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 2.41.1; *véase* también, Platón, *Protágoras* 337d.

(3) *Sofista* 242c-243a; *Leyes* 891c-892c.

(4) *Fedón* 96a-99c

(5) En especial, *Timeo* 49b-d.

(6) *Teeteto* 183e.

(7) Diógenes Laercio llama a esta persona «Hermógenes» pero es una equivocación. Es fácil ver cómo surgió el error: Hermógnes se une a Crátilo como interlocutores de Sócrates en el diálogo de Platón *Crátilo*. En los *Prolegómenos a la filosofía de Platón* el nombre aparece correctamente.

(8) Aristóteles, *Metafísica* 987a32-33. Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 3-6, dice que Platón se acercó a Crátilo y Hermógenes (*sic*) tras la muerte de Sócrates, pero todos los demás parecen pensar que su relación era anterior. No hay ninguna razón por la que Platón no pudiera

asistir a las clases de otros pensadores incluso mientras era miembro del grupo de Sócrates.

(9) Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 3.8.

(10) Una de las razones por las que los sofistas acudieron en masa a Atenas fue la riqueza de la ciudad, generada, antes que nada, por su imperio. La riqueza permite el ocio, y el ocio deja tiempo para intereses poco prácticos, como la educación. La palabra griega para «ocio» es *skholē*, de la que se deriva la palabra «escuela». Platón trata de los honorarios de los sofistas en el *Menón* 91d, el *Hipias Mayor* 282d-, y la *Apología de Sócrates* 19d-20c.

(11) *Menón* 92e. Véanse también los comentarios de otro seguidor de Sócrates: Jenofonte, *Sobre el arte de la caza*, 13.

(12) Gorgias, *Elogio de Helena* 8-14.

(13) Plutarco, *Vida de Pericles* 32.1.

(14) Pese a la elegante descripción de Tucídides (*La Guerra del Peloponeso* 2.47-54), la identificación de la famosa plaga ha resultado imposible, aunque las posibilidades son muchas.

(15) Plutarco, *Vida de Arístides* 1.7.

(16) Isócrates, *Elogio de Helena* 5. *Véanse también* las críticas del alumno de Isócrates Teopompo de Quíos, en pags. xxviii-xxix.

(17) Estas eran las palabras con las que ponía fin al *Fedón*, una necrológica tras retratar la muerte de Sócrates en las cárcel a causa de beber cicuta. En esencia, las repite en la *Carta Séptima* 324e.

(18) Plutarco, *Vida de Mario* 46.1

(19) Probablemente sea una confusión entre Platón y su colega socrático Jenofonte, que sí se convirtió en soldado profesional, pese al consejo de Sócrates, y escribió sobre sus experiencias en lo que puede considerarse su mejor libro, la *Anábasis* (*La expedición de los diez mil*).

(20) Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 3.35.

(21) Cicerón, *Disputas tusculanas*, 5.4-10.

(22) Aristóteles, *Metafísica* 987b1-4; *véase también Metafísica* 1078b7-32.

(23) Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 6.53.

(24) Jenofonte, *Memorabilia* 3.9.10, en especial *véase también* 3.6-7, y Platón, *Critón* 47a-d y *Apología* 25b.

(25) Debo explicar, dado que el término «tirano» aparecerá con frecuencia, que en griego solo se refiere a alguien que consiguió el poder por medios inconstitucionales. Algunos, además, eran tiranos en el sentido que nosotros le damos a la palabra, gobernantes opresores, pero no siempre era el caso.

(26) *Carta séptima* 324e.325b.

(27) Jenofionte, *Memorabilia* 1.6.14.

(28) Para el pensamiento –o al menos el tipo de pensamiento que denominamos «pensar las cosas a fondo»– como una conversación interior, *véase Teeteto* 189e, *Sofista* 263e y *Filebo* 38c-e. En *Tópicos* 1634b3-4, Aristóteles recomienda debatir con uno mismo si no encuentra a nadie con el que hacerlo. El filósofo inglés William Godwin (1756-1836) está de acuerdo: la verdad «sale... por la colisión de dos inteligencias» (*Political Justice*, vol I [1793], 21 [*Justicia política*]). Sin embargo, como Platón, Godwin también puso sus pensamientos por escrito.

(29) La *República* 534e.

(30) Diógenes Laercio*, Vidas de filósofos ilustres* 6.6.

(31) *Apología de Socrates* 384.

(32) Atenienses: Esquines, un tal Antifonte, Antístenes, Apolodoro, Aristodemo, los hermanos Querécrates y Querefonte, Cármides, Critias,

Critón, Critobulo, Ctésipo, un tal Diodoro, Epígenes, Eutidemo, Hermógenes, Lisanias, Menéxeno, Simón, Sócrates el Joven, Teages, Teodoto, Jenofonte y los hermanos de Platón Adimanto y Glaucón. No atenienses: Aristipo de Cirene, Cebes de Tebas, Cleombroto de Ambracia, Euclides de Mégara, Fedón de Elis, Faedondas de Tebas, Simmias de Tebas, Terpsion de Mégara. Probablemente algunas de las demás personas que Platón ha hecho intervenir en sus diálogos también deberían contarse como socráticos, pero la tradición, tal como la refleja, por ejemplo, Diógenes Laercio, no les ha conocido tal distinción.

(33) Pkoln 205.

(34) Jenofonte, *Banquete* 4.39.

(35) Aristóteles, *Retórica* 1398b32.

(36) Jenofonte, *Memorabilia* 1.2.60.

(37) *Gorgias* 507e-508a.

(38) Lisias, Fragmento 1 Carey (i.e. Fragmento 1 en la edición de las obras de Lisias a cargo de Carey).

(39) Aristóteles, Fragmento 72 Rose.

(40) Un vago indicio es que en la *Apología de Sócrates* 39c-d, Platón hace decir a Sócrates ante la asamblea de atenienses que *después de su muerte* sus jóvenes seguidores continuaran su obra reprochándoles el vivir erróneamente.

(41) *Véase*, p. ej., *La República* 516e-517e, *Gorgias* 486a-b, *Gorgias* 521e-522a, *Menón* 94e, *Teeteto* 172c-d.

3. De la política a la filosofía

(1) Jenofonte, *Memorabilia* 3.6, 3.7 y 4.2; Platón, *Primer Alcibíades*; [Platón] *Teages*.

(2) *República* 494c-e.

(3) Aristófanes, *Los acarnienses* 716, *Las nubes* 1088-94.

(4) *Apología de Sócrates* 31c-32e.

(5) *Carta Séptima* 324d; Lisias, *Contra Eratóstenes* 5.

(6) Platón, *Apología de Sócrates* 32c-e; Jenofonte, *Memorabilia* 1.2.31-38.

(7) O, en cualquier caso, los primeros de la historia de la Grecia continental: Dionisio I había hecho algo muy parecido un par de años antes en Siracusa.

(8) *Carta Séptima* 325a.

(9) *Carta Séptima* 325b-c.

(10) Diógenes Leaercio, *Vidas de filósofos ilustres* 2.40. Diógenes se basaba en una fuente fiable que había visto una copia del escrito de acusación en el Registro Público de Atenas.

(11) Jenofonte, *Memorabilia* 1.1.16.

(12) Esquines, *Contra Timarco* 173.

(13) *Gorgias* 521e-522a.

(14) *Teeteto* 172c.

(15) *República* 496d-e.

(16) *Apología de Sócrates* 31e-32a.

(17) *Apología de Sócrates* 36a.

(18) *Carta Séptima* 325b.

(19) Jenofonte, *Hellenica* 2.4.43.

(20) Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, 3.6.

(21) La primera de las antiguas biografías de Platón, la que escribió Filodemo de Gadara, hace que Platón viaje solo a la Italia meridional y Sicilia, sin mencionar (al menos en los fragmentos existentes) más viajes a lugares remotos e imaginarios.

(22) Estrabón, *Geografía* 17.1.29. *Véase* también Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica* 1.96-98.

(23) Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 3.8.

(24) *Simposio* 220d-221b. *véase* también *Laques* 181b.

(25) Arriano, Prefacio a los *Discursos*, escrito a principios del siglo II de la e.c.. *Véase también* Cicerón, *Cartas a Ático* 13.21a, y Diodoro de Sicilia, *La biblioteca* 40.8, ambos escritos en el siglo I a.e.c.

(26) *Fedro* 278d-e, *República* 501b.

(27) Riginos, *Platonica* 185-86

(28) El primer fragmento empieza en 437d10; el segundo es 385b2-d1.

(29) Cuando Platón escribió el *Sofista* y el *Político* (que conforman una pareja) da por bueno esta apertura alternativa del *Teeteto*, en lugar de la que nosotros leemos hoy en día. Porque las conversaciones de el *Sofista* y el *Político* se supone que se desarrollan el día posterior a la del *Teeteto*, pero se sitúan en Atenas, mientras que la estructura existente del *Teeteto* ubica la conversación en Mégara,

(30) El *Político* 1266a, 1274b. La breve mención de Heródoto (*Historias* 4.104) de una tribu escita que compartía a sus mujeres no es lo bastante detallada para servir de antecedente de las propuestas de Aristófanes o Platón. También parece haber una parodia de ciertos elementos de la *República* en *Busiris* de Isócrates (sobre todo en 15-17 y 23), pero la fecha de publicación de *Busiris* se desconoce. Podría remontarse al 390, pero también podría ser mucho más posterior. En ambos casos, seguramente fue

una parodia de la *República*, pero en el último no nos dice nada sobre una proto-*República* en la década de 390.

(31) Gelio, *Noches áticas* 14.3.3.

(32) Un estudioso escribió en 1982 una lista de 132 secuencias de diálogos distintas (Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, reimpreso en sus *Platonics Patterns*). A estas alturas el número probablemente se haya doblado.

(33) *Fedón* 98b-99b.

(34) *República* 476c.Sin embargo, los lectoreso los miembros cultos de esa audiencia, serían capaces de establecer relaciones entre lo que escuchaban y las obras anteriores de Platón que habían escuchado o leído.

(35) Sin embargo, los lectores o los miembros cultos de esa audiencia, serían capaces de establecer relaciones entre lo que escuchaban y las obras anteriores de Platón que habían escuchado o leído previamente.

(36) Plutarco, *Charlas de sobremesa* 711b-c; Ateneo, *El banquete de los eruditos* 381f-382b.

(37) Hay mitos extensos en *Protágoras* (el origen de la virtud), *Gorgias* (el juicio *post mortem* de las almas), el *Banquete* (lo andrógino, el nacimiento de Amor), *Fedón* (el mundu alternativo), la *República* (el viaje de Er tras la muerte), *Fedro* (el alma alada; el descubrimiento de la escritura), el *Político* (las dos eras cósmicas) y *Timeo/Critias* (la Atalántida y la Atenas antediluviana).

(38) En *Icaromenipo*, escrito en el siglo II de la e.c. el *belletrist* Luciano de Samósata hace que Zeus se queje de que sus altares se han vuelto «más frígidos que las *Leyes* de Platón». Prácticamente en la misma época, Plutarco, que se autodenominaba platónico, reconocía que «es poca la gente que lee las *Leyes*» (*Moralia* 328e [*Sobre la fortuna de Alejandro*]).

(39) Hay alguna prueba de la restricción de, al menos, algunos de los diálogos a una audiencia erudita. Galeno, que escribió en el siglo II de la e.c., afirma que Platón dejaba acceder al *Timeo* «solo a muy pocas personas, aquellas capaces de seguir una discusión científica» (*Sobre las facultades naturales* [4.758 Kühn]). En *Parménides* 136d-e, Platón dice lo difícil que le resultará a la «gente corriente» la argumentación filosófica, y en el *Político* 268d-287a, afirma, acertadamente, que la mayoría de la gente se aburrirá con la rebuscada metodología que utilizaba.

(40) Leyeron los diálogos como «peirásticos» (exámenes socráticos, interrogatorios) más que como dogmáticos.

(41) *Véase* también Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 3.52: «Platón presenta sus ideas a través de cuatro personajes: Sócrates, Timeo [el *Timeo*], el visitante ateniense [las *Leyes*] y el visitante eleático [el *Sofista*, el *Político*]». Podría haber añadido a Parménides en el *Parménides*, aunque habría resultado polémico.

(42) Tal vez, el proceso de desarrollo más fácil de rastrear en los diálogos de Platón sea su pensamiento político, y a lo largo del resto de este libro a veces me centraré en él porque las opiniones políticas de un individuo nos dicen más sobre él que, pongamos, sus opiniones sobre metafísica o epistemología.

(43) En especial *Re-Counting Plato*, de Ledger; *véase* «Lecturas complementarias» al final de este ligro, en la sección «Ordenación de los diálogos». En realidad, se trata del único análisis estilométrico satisfactorio de Platón porque es el único que recurre al análisis multivariante. No obstante, además de identificar conglomerados de diálogos, utiliza los datos para ordenar secuencialmente los diálogos dentro de los conglomerados, lo que es pedir demasiado de los datos.

(44) Las *Leyes* 739b-e, 807b, 875c-d. La referencia de Aristóteles aparece en la *Política* 1264b26.

(45) Las *Leyes* 638b1-2, Plutarco, *Moralia* 370 f (*Isis y Osiris*).

(46) Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 3.37: «Algunos sostienen que Filipo de Opunte transcribió las *Leyes* de Platón, que estaba sobre cera». Pero las *Leyes* era un texto demasiado largo para estar escrito por entero en tablillas de cera, que eran pequeñas y se utilizaban solo para obras breves y temporales. Así que o bien es una confusión de informes el que unos pocos fragmentos estuvieran todavía en tablillas de cera, o la expresión «en cera» es una forma metafórica de decir «como un boceto», no necesariamente en tablillas de cera en ningún sentido.

(47) *Véase* también *Prolegomena de Philosophia Platonica* 24.10-15 y 25.5-7, que también deduce, a partir del estado inacabado del diálogo, que fue la última obre de Platón.

(48) Si pensamos que nunca se escribió porque Platón murió antes de poder escribirlo, ese podría ser otro argumento para lo tardíos que son estos diálogos. En cualquier caso, la secuencia *Sofista-Político* es segura, y además hay una mención al *Sofista* en el *Político* 284b.

(49) Trilogía: *Sofista* 217a. Referencias al *Parménides*: *Teeteto* 183e y *Sofista* 217c.

(50) El *Timeo* y el *Critias* forman una pareja, y Platón podría haber pretendido que fueran los dos primeros de una trilogía. Sin embargo, no solo no escribió la tercera pieza, que se habría titulado *Hermócrates* (*véase Critias* 108a-b), sino que el *Critias* quedó inacabado (termina, literalmente, a media frase) y, dado que era una de las obras tardías de Platón, nos vemos obligados a preguntarnos si murió antes de completarlo. Plutarco (*Vida de Solón* 32) sin duda pensaba que ese fue el caso.

(51) Una buena parte del *Parménides* consiste en un vocabulario muy simple sobre el que Platón erige argumentos abstractos relacionados con la unidad y el ser. Este enfoque tan estrecho, con su respectivo vocabulario, es probablemente la razón por la que la estilometría no incluye al *Parménides* en el conglomerado al que, junto con otros especialistas, estoy convencido de que pertenece. También creo que el *Crátilo* fue brevemente posterior, con su análisis estilométrico distorsionado por la frecuente tendencia del diálogo a trazar etimologías.

(52) *Menéxeno* 244d-246a; *Banquete* 179a y 193a.

(53) Isócrates tuvo una larga carrera como escritor, y algunas de sus referencias a los diálogos platónicos se escribieron hacia el final de la vida de Platón, o incluso después de su muerte, de manera que no nos sirven para fecharlos con precisión.

(54) En la nota 30 de este capítulo ya rechacé cualquier posible ayuda que el *Busiris* de Isócrates pudiera ofrecer para datar la *República*.

(55) Isócrates tenía razones justificadas para referirse a Platón, dado que estaban debatiendo diversas cuestiones, pero las tentativas de encontrar ecos de Platón en otros discursos del siglo IV, llevadas a cabo por Esquines y Licurgo, no resultan convincentes.

(56) En *Acerca de los sofistas* 27-28, Alcidamante escribió: «En mi opinión, incluso es equívoco el uso del término "discursos" para las versiones escritas. Más bien deberían tomarse como imágenes, representaciones e imitaciones de discursos... Del mismo modo que los cuerpos reales resultan mucho menos atractivos que las estatuas hermosas, pero son mucho más útiles en el mundo real, así, un discurso que se pronuncia espontáneamente según sale del pensamiento, está dotado de alma y vida». Esto es un eco del *Fedro* 276a, o una influencia del mismo, donde Platón hace decir a Fedro: «Te refieres a ese discurso vivo y dotado

de alma de un hombre de conocimiento. Acertaríamos al describir la palabra escrita como una simple imagen de esto».

(57) Teopompo, Fragmento 16 Kassel/Austin. El fragmento dice: «Dado que uno no es siquiera uno, y dos es apenas uno, como dice Platón». Esto parece una referencia al *Fedón* 96e-97a, pero igualmente posible es que se refiera a un fragmento de la segunda parte del *Parménides*.

(58) *Menón* 71c.

(59) La argumentación empieza en el *Crátilo* 438a.

4. Escribir e investigar en las décadas de 390 y 380

(1) Extractos de *Fedro* 274e-275a.

(2) Hermías, *Comentario sobre el* Fedro, a partir de 275c.

(3) *Fedro* 275d.

(4) *Véase también Protágoras* 329a: «Si alguien planteara una pregunta a una de estas personas, se comportarían como un libro y no sabrían responder, ni plantear una pregunta por sí solas».

(5) *Fedro* 275a, 275c-d, 276d.

(6) *Fedro* 250a. Que los datos de los sentidos aquí en la Tierra pueden recordarnos a las Formas es un hilo constante en los diálogos

(7) *Fedro* 278c.

(8) *Menon* 85c-d.

(9) *Carta Séptima* 341c-d. un pasaje que ya he citado en la introducción. Es un fragmento escrito con inteligencia porque la parte que he traducido como «después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él» también podría traducirse como «tras muchas conversaciones sobre el asunto y una vida compartida». El conocimiento

puede encenderse por el profundo reflejo de uno mismo o por la larga relación con un maestro como Sócrates

(10) *Leyes* 890e-891a.

(11) El más famoso de los cuales fue el discurso pronunciado por Pericles en 431 y conservado o parafraseado por Tucídides, *La Guerra del Peloponeso* 2.34-46.

(12) Ya se dudaba incluso en la antigüedad: Plutarco, *Moralia* 1116e-f (*Contra Colotes*).

(13) Otros diálogos posteriores siguen este tipo de búsqueda: *Cármides*, ¿qué es el autodomino?; *Menón*, ¿qué es la virtud?; *Teeteto*, ¿qué es el conocimiento? La búsqueda fracasa en los tres casos.

(14) Las definiciones de varios de estos términos morales se dan finalmente en el cuarto libro o capítulo de la posterior *República*.

(15) *Laques* 192 a-b, *Menón* 76a, *Menón* 76d. *Teeteto* 147c. *Eutifrón* 12d.

(16) *Laques* 187e-188a. Nicias hablando con Lisímaco.

(17) Víbora: *Banquete* 217e-218a. Tábano: *Apología de Sócrates* 30e-31a. Raya con púa: *Menón* 80a.

(18) *Sofista* 230 b-e.

(19) *Compárese con Teeteto*201a-c.

(20) *Menón* 98a.

(21) *Eutifrón* 4e.

(22) *Eutidemo* 273d.

(23) *Primer Alcibíades* 123d.

(24) *Fedro* 260b-d

(25) Heráclito, Fragmento D10 Laks/Most.

(26) *República* 607b.

(27) *Carta Séptima* 324a

(28) *Véase* en especial el último texto pitagórico, *La teología de la aritmética*.

(29) *República* 600b.

(30) *Carta Séptima* 326a-b; *véase República* 473c-d, 487e, 499b, 501e.

(31) Cuando Platón afirma que Dionisio hizo una única política en toda Sicilia (*Carta Séptima* 332c), se refiere a la Sicilia griega.

(32) *Carta Séptima* 324a-b, seguida de Plutarco, *Vida de Dión* 4.3-5.7.

(33) Aunque Olimpiodoro lo atribuye a la segunda visita de Platón a Siracusa, y Dionisio el Joven y Filodemo parecen datar el episodio alrededor de 399, dado que el último afirma que Platón tenía miedo de que lo detuvieran y lo llevaran ante el rey Arquelao de Macedonia, que murió en 399. Pero eso no tiene sentido: Platón no viajó a Sicilia en 399.

(34) El tema es relevante para la cuestión de la veracidad de la *Carta Séptima*; no es probable que un falsificador hubiera omitido una historia tan sensacional y bien conocida, asumiendo que fuera conocida en su época.

(35) Aristóteles, *Física* 199b20-21

5. La Academia

(1) Por si sirve de algo, en la *Carta Segunda*, el autor, fingiéndose Platón escribiendo en 363, dice quela gente había estado «recibiendo instrucción» suya desde hacía treinta años.

(2) Plutarco, *Moralia* 491f-492a (*Sobre el amor fraternal*); *Moralia* 71e (*Cómo distinguir a un adulador de un amigo*).

(3) Plutarco, *Moralia* 1126c (*Respuesta a Colotes*).

(4) Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 3.20.

(5) *República* 548b.

(6) *Crátilo* 406a.

(7) Anaxándrides, Fragmento 2D Kassel/Austin.

(8) Plutarco, *Vida de Cimón* 13.8. Se ha encontrado un tramo corto de tubería de terracota que canalizaba agua hasta el parque.

(9) Aristófanes, *Las nubes* 1005-1008; Eupolis, Fragmento 36 Kassel/Austin.

(10) Espeusipo añadiría más tarde un grupo de estatuas de las Gracias (Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 4.1.).

(11) Alexis, Fragmento 151 Kassel/Austin.

(12) Respectivamente, Alexis, Fragmento 161 Kassel/Austin; Teopompo, Fragmento 16 Kassel/Austin; Cratino el joven, Fragmento 10 Kassel/Austin; Epícrates, Fragmento 10 Kassel/Austin.

(13) Alexis, Fragmento 247 Kassel/Austin; Fragmento 1 Kassel/Austin.

(14) A la muerte de Platón, Jenócrates y Podemón, tercer y cuarto escolarcas, vivieron en esta casa (Plutarco, *Moralia* 603b [*Sobre el exilio*], pero Espeusipo, que dirigió la escuela tras Platón, no parece haber hecho lo mismo). Seguramente ya poseía alguna finca en las cercanías, en especial la hacienda propiedad de Dión cuando vivía en Atenas, que legó a Espeusipo cuando volvió a Sicilia (Plutarco, *Vida de Dión* 17.2-3).

(15) Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 4.19.

(16) Los poetas cómicos se burlaban de vez en cuando de los académicos por su elegancia: Antífanes, Fragmento 35 Kassel/Austin; Efipo, Fragmento 14 Kassel/Austin; a Aristóteles y a Heráclides en particular les gustaba vestir bien.

(17) Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 4.38; Ateneo, *Banquete de los eruditos* 4.168a-b. El que la Academia dispusiera de un fondo de donaciones, al menos avanzada su historia, lo demuestra Olimpiodoro en su *Comentario sobre el primer Alcibíades de Platón* 141.1-3: «Tal vez Platón

convirtió en práctica normal no cobrar tarifas porque era rico. Por eso las donaciones han durado hasta ahora, pese a las muchas incautaciones sufridas».

(18) Plutarco, *Moralia* 68a-c (*Charlas de sobremesa*).

(19) Burla: *Protágoras* 347c-d; Anécdota: Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 3.39.

(20) *Leyes* 639c-641a; *véase también* 671c-672d.

(21) Antigono de Caristo (que escribió en el siglo III de la e.c.), citado por Ateneo en *Banquete de eruditos* 12.547f-548a. La comida comunal es concebida por Platón para los Guardianes de Calípolis en la *República* 458c.

(22) Proclo, *Comentario sobre el Timeo de Platón* 1.90.20-24 Diehl.

(23) Ateneo, al describir a Lastenia como cortesana afirma que tuvo una aventura con Espeusipo (*Banquete de eruditos* 7.279e, 12.546d), lo que no es imposible dado que las cortesanas a menudo estaban más educadas que las demás mujeres de su ápoca.

(24) Diógenes Laercio (*Vidas de filósofos ilustres* 3.46) cita a Dicearco de Mesina que escribió unos cincuenta años después de la muerte de Platón.

(25) Seguramente deberíamos tomar con reservas los relatos de que la reputación de Platón llegaba muy al este, de manera que «Mitrídates de Persia» habría encargado una estatua de Platón para el parque de la Academia (Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 3.25), o que «Pitágoras viajó a Persia cuando quiso conocer la sabiduría de los Magos, los sacerdotes persas, pero los magos fueron a Atenas a causa de Platón, anhelando iniciarse en su filosofía» (*Prolegómenos anónimos a la filosofía de Platón* 6.19-22). Estas historias seguramente aparecieron poco después de la muerte de Platón, en un momento en que algunos académicos (Eudoxo, Aristóteles, Hermodoro de Siracusa y Heráclides Póntico)

proponían que el pensamiento persa anticipó algunas de las ideas más importantes de Platón.

(26) *Carta Séptima* 344a. Olimpiodoro, *Introducción a la lógica* 11.31-32 afirma que Platón ponía a prueba a los potenciales estudiantes para comprobar su idoneidad para el estudio de la ciencias matemáticas.

(27) *República* 487a.

(28) *Carta Séptima* 340b-341a.

(29) Isócrates, *Antidosis* 261-269.

(30) Platón se refiere a Isócraes en dos ocasiones en sus obras escritas, una implícitamente (*Eutidemo* 304d-306d) y otra por su nombre (*Fedro* 278c-279b), donde insinúa que, con su talento, Isócrates podría haber desarrollado una retórica auténticamente filosófica. La rivalidad se recoge en la tradición anecdótica en una historia plausible en la que Platón critica a Isócrates por aceptar dinero a cambio de su enseñanza.

(31) Isócrates, *Antidosis* 86-88.

(32) En *Antidosis*, Isócrates finge tener que defenderse contra las mismas acusaciones a las que se enfrentó Sócrates en la *Apología de Sócrates* de Platón.

(33) Isócrates, *Antidosis* 93-94, 101-139.

(34) Ateneo, *Banquete de eruditos* 1.4e.

(35) A los estudiantes de la Academia nuestras fuentes a menudo les llamaban indiscriminadamente «jóvenes»; esto se debería a que a lo largo de los años los estudiantes más jóvenes, la mayoría de los cuales iban y venían cada año o par de años, superaban con creces a los mayores que se quedaban en el centro para proseguir sus investigaciones.

(36) Todos estos temas se consideraban partes de la «filosofía» hasta que se produjo gradualmente la separación entre los siglos XVII y XIX. Así, por ejemplo, en *Los viajes de Gulliver* (1726), Jonathan Swift dice: «El rey

[Brobdingnag]... había sido educado en el estudio de la filosofía y, en especial, de las matemáticas».

(37) Olimpiodoro, *Introducción a la lógica* 9.1-2.

(38) La lista más completa aparece en la *Carta Séptima* 342d, pero en la *República* 596a incluye una generalización más amplia y dice «Acostumbramos a postular una idea única para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre».

(39) Cama: *República* 597a; Lanzadera de tejer: *Crátilo* 389a-b.

(40) El *Político* 262c-e.

(41) Olimpiodoro, *Comentario sobre el Alcibíades de Platón* 2.154.

(42) *Timeo*, 89d-90d.

(43) *República* 521c-541b.

(44) *República* 525d, 526b-c; *véase también* 527b, 529a, y *Teeteto* 173-174a.

(45) Plutarco, *Vida de Marcelo* 14.5-6; Moralia 718e-f (*Charlas de sobremesa*).

(46) *Metafísica* 992a32-34.

(47) Epícrates, Fragmento 10 Kassel/Austin.

(48) El propio Platón no era reacio a un poco de burla del proceso de definición, si es correcta la lectura de su supuesta definición del ser humano como un bípedo sin plumas (Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 6.40) como un comentario irónico.

(49) Aristóteles, *Metafísica* 1079b21.

(50) Eso ayuda a datar el diálogo porque Eudoxo no llegó a la Academia hasta *c.* 370

(51) Las Formas son necesarias para el pensamiento. *Parménides* 135b-c. Ejercicio de formación 135c-136c.

(52) La teoría de las Formas también es sometida a una crítica (menos ácida) en el *Sofista* 248a-249d cuando Platón discute las opiniones de un grupo de gente a los que llama «amigos de las Formas». En 246a-248a, se discuten las opiniones otro grupo, los «gigantes; su postura se parece mucho a la de Eudoxo.»

(53) *Político* 286e-287a; *véase también* 285c-d.

(54) En el octavo libro de sus *Tópicos*, Aristóteles formuló, con su estilo típicamente pedante y detallista, las normas de esas conversaciones.

(55) Filodemo, *Index Academicorum*, col.Y.

(56) *República* 528b-c.

(57) Simplicio, *Comentario sobre el cielo de Aristóteles* 488.18-24 y 492.31-493.5 Heiberg.

(58) Aristóteles, *Sobre el cielo* 29223-6.

(59) *Leyes* 817e-822d.

(60) Se remonta al siglo III y a Eratóstenes de Cirene, que tenía acceso a los recursos de la biblioteca de Alejandría y podía estudiarlos.

(61) Proclo, *Comentario sobre el primer libro de los Elementos de Euclides* 67.23-68.6. Friedlin.

(62) *República* 537c

(63) Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 3.37.

(64) Riginos, *Platónica*, 124-126.

(65) Aristóteles, Fragmento 28 Rose; Aristóxeno, *Elementos de Armonía* 2.30-31; Aristóxeno es la fuente original de las demás versiones de que disponemos sobre la conferencia, de Temistio (*Oraciones* 21.245c-d) y Proclo (*Comentario sobre el Parménides* en 127b [p. 688 Cousin]). Temistio hace que Platón diserte en el Pireo, la ciudad portuaria de Atenas, pero el gimnasio de la Academia parece el recinto más probable.

(66) Filípides, Fragmento 6 Kassel/Austin. *Véase también* Alexis, Fragmento 98 Kassel/Austin y Anfis, Fragmento 6 Kassel/Austin

(67) *Véase especialmente* Aristóteles, *Metafísica* A6 y M-N, aunque las ideas, criticadas en obras posteriores, sean las de Espeusipo y Jenócrates, aparte de las de Platón. Además hay otros muchos pasajes en Aristóteles y en pensadores posteriores en los que algunos hacen menciones de estas ideas; estos textos pueden encontrarse traducidos [al inglés] al final del libro de J. Findley *Plato*, listados en «Lecturas complementarias», en la sección «Platón en general».

(68) *Véase* pp. xxxii-xxxiii y 95-99.

(69) Eso es exactamente lo que afirma Simplicio en su *Comentario a la Física de Aristóteles*, en 187a12-21. Escribió en siglo VI de la e.c., pero era un erudito excelente.

(70) La alegoría sucede en la *República* 514a-518b; la cita es de 539e.

(71) En adición a las fuentes adicionales, hay pasajes importantes en Plutarco (*Moralia* 1126c-d [*Contra Colotes*]) y Ateneo (*Banquete de eruditos* 504c-509e)

(72) Algunas de las pruebas de este hecho proceden de la *Carta Sexta* [de Platón]. El discípulo de Isócrates, Teopompo, atacó a Hermias en un fragmento de *Carta a Filipo*: «Bárbaro como es, filosofa con los platónicos».

(73) Plutarco, *Moralia* 70a (*Cómo diferenciar a un adulador de un amigo*).

(74) Plutarco, *Moralia* 779d (*A un gobernante inculto*).

6. Los diálogos intermedios

(1) *Banquete* 199e-207a.

(2) *Fedro* 246a-257b.

(3) *Banquete* 211a-b.

(4) *Fedro* 250c-d.

(5) La doctrina del periodo intermedio de que cada Forma posee solo una propiedad se matiza en diálogos posteriores, en especial en el *Sofista*. La Belleza, por ejemplo, también tiene la propiedad de la semejanza (consigo misma) y la diferencia (con otra Formas).

(6) *República* 479a.

(7) *Fedro* 247c.

(8) *República* 530d. La expresión «ciencias hermanas» la tomaron prestada de Arquitas (Fragmento 1 Huffman).

(9) En *Gorgias* 493a-b, Platón atribuye una metáfora para la insaciabilidad del deseo a «un inteligente narrador de Sicilia, tal vez, o de Italia», es decir a un pitagórico.

(10) Aristóteles, *Metafísica* 1078b12-15.

(11) *República* 474b-480a.

(12) *República* 514a-518b.

(13) *Fedro* 246d.

(14) *Fedro*, 246a-248b.

(15) *República* 444d, al final de la primera sección psicológica del diálogo, que empieza en 434d, Pero se proporcionan más ideas de psicología cuando aparecen en práctica avanzado el diálogo, en 580d-588a, 602c-605c, y 543a-570b.

(16) *República* 506d-509c.

(17) *Véase especialmente Eutidemo* 278c-282c.

(18) Fedro 268a-c.

7. Practicando política en Siracusa

(1) Plutarco, *Vida de Dión* 9.1.

(2) Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 2.61, 2.66-67; Plutarco, *Moralia* 67d-e (*Cómo distinguir a un adulador de un amigo*).

(3) *Carta Séptima* 335d.

(4) *Carta Séptima* 328c. La tradición anecdótica añade un motivo fantasioso. Platón quería que Dionisio le diera tierras donde pudiera fundar la ciudad-estado ideal de la *República* (Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 3.21)

(5) *Leyes* 709e.. *Véase también Carta Séptima* 328c («Ahora era el momento de intentarlo, porque solo era necesario ganarse a un único hombre») y la *República* 502b («Sería suficiente que hubiera uno solo que contara con un Estado que le obedeciese para que se llevara a la realidad todo lo que actualmente resulta increíble [la existencia de la ciudad imaginaria]»). Un paralelo histórico en la década de 1920: Mustafa Kemal utilizó su cargo como dictador para recrear Turquía como una república democrática en un tiempo asombrosamente breve.

(6) Compárese eso con el extraordinario modo, «más rápido y más sencillo», de convertir en real la ciudad imaginaria de la *República*, que implicaba el destierro de todos los mayores de diez años (*República* 540e-541a)

(7) *República* 473c-d.

(8) En la *Carta Séptima* 328a es Dión, no Platón, quien expresa la esperanza de hacer un rey filósofo de Dionisio. Eso no queda claro en todas las traducciones.

(9) *Carta Séptima* 332e, 336a; *véase también Carta Octava* 353e y 357a.

(10) En contra de la opinión habitual, Platón se encontraba todavía en Atenas cuando Aristóteles entró en la Academia como estudiante. En 367.

(11) *Carta Séptima* 329b-330b, 338a-b.

(12) Plutarco (*Vida de Dión* 14.4-7) cuenta que Dión había escrito una carta a los cartagineses apremiándoles para que no negociaran con Dionisio a no ser que él estuviera también presente en las reuniones, y esa carta cayó en manos del tirano. La carta era, como poco, un insulto a la capacidad de negociación de Dionisio y a su habilidad como artífice de la política exterior, pero el propio Dionisio la interpretó como un signo de que Dión estaba conspirando con los cartagineses para derrocarle.

(13) Alojar a Platón en la ciudadela era visiblemente un honor, pero Platón se presenta casi como un prisionero, aunque, según los elementos hostiles de la tradición biográfica, él no era más que un gorrón que disfrutaba de vida en la corte del generoso tirano de Siracusa.

(14) No conocemos los detalles de esta guerra, ni siquiera sabemos contra quién se libraba. Pero sí sabemos que Dionisio estaba en guerra contra los lucanianos del sur de Italia, que seguramente había sido provocados por su establecimiento de colonias en la costa del sureste de Italia (Diodoro de Sicilia, *La biblioteca* 16.5.2) ¿Acaso había escrito Platón «en Sicilia» por equivocación?

(15) Básicamente, de Plutarco, *Vida de Dión* 13-16, y *Moralia* 52d (*Cómo distinguir a un adulador de un amigo*).

(16) Homero, *Ilíada* 5.838-839.

(17) En aquellos tiempos, las figuras geométricas se trazaban habitualmente sobre arena debido a que los papiros eran una mercancía muy cara.

(18) Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 3.9.

(19) J. van Leeuwen, *Prolegomena ad Aristophanen* 172.

(20) Nepos, Vida de Dión 3.3, exagera cuando dice que Platón había llegado a convencer a Dionisio de que ipusiese la tiranía, pero que el tirano había cambiado de opinión gracias a Filisto.

(21) *Carta Séptima* 338c.

(22) Juvenal, *Sátiras* 347-348.

(23) *Político* 294a.

(24) *Político* 302e. Las seis constituciones no ideales son la monarquía y su equivalente negativo, la tiranía; la aristocracia (el gobierno de los pocos hombres que están mejor preparados para gobernar) y la oligarquía; y la democracia y el gobierno del populacho. En cada pareja, la distinción depende de la presencia o ausencia de la ley.

(25) La identificación del verdadero político y el rey ya había sido introducida como idea en un fragmento aporético e intrigante de un diálogo temprano: *Eutidemo* 291c-292e.

(26) *Político* 308b-311c.

(27) *Carta Octava* 356b-357a.

(28) Leemos a menudo que Calipo era miembro de la Academia, pero es algo que niega explícitamente Platón en la *Carta Séptima* 333e-334c (donde escribe, sin nombarlos, de Calipo y su hermano Hipotales), y a Platón lo sigue Plutarco, *Vida de Dión* 54.1. El error (si es tal) procede de Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 3.46.

(29) Uno de ellos podría haber sido Poliarco, un hedonista que sirvió en una ocasión como embajador de Dionisio ante Arquitas en Taras (Ateneo, *Banquete de eruditos* 12.545a)

(30) *Carta Séptima* 338c-d.

(31) *Carta Séptima* 339a-340a. También hay un resumen de la tercera visita a Siracusa en la *Carta Tercera* 317a-319c.

(32) Según Plutarco, *Vida Dión* 18.5, Dionisio los había manipulado para que escribieran esas cartas.

(33) Una anécdota contada por Eliano, *Varia Histórica* 7.17, sitúa también a Eudoxo en Siracusa,, aunque solo por un breve periodo, para visitar a Platón.

(34) Plutarco, *Vida de Dión* 19.3; Eliano, *Varia Historia* 4.18.

(35) *Carta Séptima* 340d.

(36) Filodemo, *Index Academicorum* col. X 35-43; Plutarco, *Vida de Dión* 22.1-2; Platón *Carta Séptima* 350a.

(37) La historia se contaba en diferentes versiones, entre otras razones porque se supone que refleja la burda ingenuidad de Platón: Riginos, *Platonica* 79-83. Diógenes Laercio atribuye la historia a Dionisio I.

(38) Hay una historia apócrifa según la cual el filósofo Martin Heidegger, que era miembro del Partido Nazi, quiso convertir a Adolf Hitler en un rey filósofo. Cuando abandonó el intento, un amigo le saludó con las palabras: «Hola, Martin. Veo que has vuelto de Siracusa».

(39) Eliano, *Varia Histórica* 4.9-13.

(40) *Carta Séptima* 350b-d.

(41) Los impresionantes y violentos sucesos, merecedores de una película de gran presupuesto, los cuenta con considerable extensión Plutarco en su *Vida de Dión*. Buena parte de su relato se basa en el de Timónides, que navegó con Dión y fue por tanto testigo presencial, aunque un tanto sesgado. Para más detlles, *véanse* los relatos del historiado Diodoro de Siciilia, del que se ha extraído el siguiente fragmento (*Biblioteca histórica* 16.9).

(42) *Leyes* 756e-757a.

(43) *Carta Séptima* 326e-327a y *passim*.

(44) Debió de ser escrita por entonces, porque en 315d-e deja claro que Dionisio ya estaba al tanto de que Dión de que Dión quería deponerlo.

(45) *Carta Séptima* 334e.

8. Últimos años

(1) Cicerón, *Sobre la vejez* 12.41. Cicerón recurre al habitual método romano para precisar los años, según los nombres de los dos cónsules del año en cuestión. Hay otra versión del relato, aunque sin ninguna mención a Platón, en Plutarco, *Vida de Catón el viejo* 2.3; en esta, Nearco en persona, no Arquitas, es el orador antihedonista.

(2) Séneca, que escribió en el siglo I de la e.c. informa de que los viajes por barco agotaban a Platón (*Cartas* 58.30). Pero seguramente es una invención suya porque quería señalar que una vida frugal puede ayudar a recuperarse del cansancio.

(3) No obstante, la historia de Esparta demuestra que incluso los reyes con poderes limitados pueden utilizar su prestigio y su popularidad para imponer su política.

(4) *Carta Octava* 356b-357a. El número de guardianes de la ley es importante porque en las *Leyes* Platón cuenta con treinta y cinco de ellos. Si la *Carta Octava* fuera una falsificación, el falsificador se habría asegurado de no alterar la cifra de Platón.

(5) Platón manifiesta sus dudas sobre si podría llevarse acabo en todos sus detalles en 745e-746c.

(6) Lord Acton había leído a fondo a Platón, y es probable que las *Leyes* sea la fuente de su más famoso dicho: «El poder corrompe y el poder

absoluto corrompe absolutamente». *Véase especialmente Leyes* 691c-d, y 875a-d.

(7) *Leyes* 700a

(8) *Leyes* 875d

(9) *Leyes* 960b-969c.

(10) *Leyes* 817e-818a; 964d-968e.

(11) *Véase Leyes* 770a—b y 772c-d para la modificación de leyes por los guardianes de la ley.

(12) *Leyes* 739a-e, 875de. En el primero de esos dos pasajes, la ciudad ficticia de las *Leyes* se compara expresamente al ideal más elevado de la *República*; *véase también Leyes* 807b-c.

(13) *Véase* pp. 86-87.

(14) Los dos pasajes principales sobre estas «nociones comunes» están en el *Teeteto* 185a-186b y el *Sofista* 254c-259b.

(15) Aristóteles escribió una obra, hoy perdida, en la que comparaba la obra de Arquitas y el *Timeo* de Platón.

(16) *Timeo* 30a.

(17) *Filebo* 16a. Prometeo era un titán (un miembro de una raza de deidades más antigua que los dioses olímpicos) que desafió a Zeus y entregó el fuego a la humanidad, dando lugar así a la civilización humana.

(18) Filodemo, *Index Academicorum* col. III.42.

(19) Cicerón, *Sobre la vejez* 5.13, 723; Dionisio de Halicarnaso, *Sobre la composición literaria* 25.

(20) Filodemo, *Index Academicorum* col.III. 40-V.48.

(21) Pausanias, *Descripción de Grecia* 1.30.3; Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 3-40; Filodemo, *Index Academicorum* col. II.31-33.

(22) Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres* 3.25. El águila es una inferencia del hecho de que uno de los supuestos epitafios (*véase más adelante*) empieza así: «Águila, ¿por qué te has posado sobre esta tumba?».

(23) Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 3.41; Olimpiodoro, *Comentario sobre el primer Alcibíades de Platón* 2.164.

(24) *Véase* pp. 21-3.

(25) Con algunas variaciones, también forma las dos primeras líneas del segundo epitafio citado por Diógenes Laercio.

(26) Filodemo, *Index Academicorum* col. VI.28-30. A la muerte de Espeusipo, los eruditos eligieron a Jenócrates, En la historia posterior de la Academia, los escolarcas serían designados bien por votación o por la elección personal del director saliente.

(27) Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1096a13. Aristóteles añade rápidamente en una paráfrasis, «Soy amigo de Platón, pero más amigo de la verdad». Para las anécdotas *véase* Riginos, *Platonica* 129-134. La tradición de que hubo una riña entre ambos está recogida en Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres* 5.2.

(28) Aristételes, Fragmento 673 Rose.

(29) *Teeteto* 155d.

Las fuentes

(1) También hay una entrada biográfica (II 1707) en la enciclopedia conocida como la *Suda*, que data del siglo X, pero es muy breve y no nos dice nada que no supiéramos por otras fuentes.

(2) Muchos de esos fragmentos cómicos los recopilóaron Diógenes Laercio (*Vidas de filósofos ilustres* 3.26-28) y Ateneo de Náucratis, autor de

Banquete de los eruditos (siglos I-II de la c.e.), en II.504e-509e y otros fragmentos.

(3) No tengo conocimiento de primera mano de las Vidas Árabes ni de los esporádicos detalles biográficos incluidos en el *Chronicon Siriacum* del obispo cristiano Gregorio Bar Hebreus del siglo XIII, pero, a juzgar por lo que he leído sobre ellos, no añaden nada sustancial.

(4) El crecimiento de las bibliotecas, como la del Museo de Alejandría en el siglo III a.e.c. estimuló la producción de falsificaciones. Ellas, las falsificaciones, fueron una de las razones por las que los museos desarrollaron las herramientas de la erudición y la crítica literaria: tenían que determinar qué textos eran auténticos y merecían ser acogidos en la biblioteca,

(5) *Véase* la Lista de Diálogos de Platón, pp. xv-xvii para una explicación de ese término.

(6) *Carta Séptima*, 341c-d.

(7) *Carta Segunda* 312d-314c, que imita elementos de la digresión filosófica de la *Carta Séptim*a 341a-344d.

(8) Aparte de breves citas esporádicas de la carta, traduzco algunos párrafos a lo largo del Capítulo 7.

(9) Gallazzi, C.: «Plato: Epistulae VIII 356a. 6-8», en Hoogendijk, F y Muhs B., eds., *Sixty-five Papyrological Texts*, Brill, 2020, 1-4.

(10) A veces también denominadas «Ideas» en libros más antiguos. Ninguna de las dos traducciones puede considerarse acertada. «Forma» implica estructura física y materialidad, mientras que las *eidē* son inmateriales, e «Idea» implica que las *ideai* (la otra palabra que utiliza Platón) no son más constructos mentales, mientras que existen independientemente de la mente humana. Se acerca más a ser un teoría de los «tipos» y los detalles concretos de cada tipo son sus «símbolos» y,

ciertamente en diálogos posteriores, Platón utiliza un término diferente, *genos*, que significa «clase» o «tipo». Pero el término de «Formas» esta firmemente arraigado en la erudición moderna.

(11) No cuento al *Menón* 90a entre estos. La redacción es opaca, pero seguramente se refiere a un acontecimiento sucedido *c.* 404, un par de años ante de la fecha dramática del diálogo.

(12) La referencia no es a una acción de 369, como se afirma habitualmente. Nacido *c*. 415 es improbable que Teeteto hubiera estado en servicio activo en 369.

(13) *Leyes* 715d-e.

(14) La historia que recoge Diógenes Laercio en *Vidas de filósofos ilustres* 2.41 de que Platón se sintió obligado a levantarse durante el juicio y dirigirse al tribunal es ciertamente falsa.

(15) *Prolegómenos a la filosofía de Platón (Anonimo)* 15.

(16) *Fedón* 91c.

(17) Ziolkowski, J., «Plato's Similes, A Compendium of 500 Similes in 35 Dialogues; Chart D», consultado el 26 de octubre de 2022, https://plato.chs.harvard,edu/chartD.

[1] Monedas y pesos griegos de la época: 6 óbolos equivalían a un dracma y 100 dracmas a una mina. *(N. del T.)*

[2] Se sigue siempre la notación cronológica adoptada por el autor, sea tanto e.c. (era común) o a.e.c., como a.C. (antes de Cristo). Nótese que en bastantes ocasiones no se específica el dato, dándose por sentado que se sobrentiende cuándo es e.c. o a.e.c.

[3] Dado que la bibliografía que sigue es casi por entero anglosajona (con algunas excepciones francesas, italianas y alemanas), parece conveniente recomendar al lector español la Biblioteca Clásica Gredos, que no solo es muy completa (incluido Platón íntegro) sino que presenta, en general, traducciones e introducciones de calidad a cargo de los mejores especialistas. *(N. del T.)*